Makhtotah 3074

٣٠٧٤

٠٨٢ (شواكل الحور شرح هياكل النور للسهروردى) ، تأليف محمد
م ابن اسعد الصديقى الدوانى ، جلال الدين (٨٣٠-
٩١٨هـ) . كتبت سنة ١٢٨٩هـ.

٣٠٧٤ ٧٤ق ٢١س ٥ر٢١×٥ر١٥سم
١ م نسخة حسنة ، ضمن مجموع (ق ١ : ٧٤) ، خطها معتاد ،
اتمها المؤلف ٨٧٢هـ.

الاعلام ٦ : ٢٥٧ ، كشف الظنون ٢٠٤٧

١- الفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى
أ- الدوانى ، محمد بن اسعد - ٩١٨هـ
ب- تاريخ النسخ .

---

٠٨٢ تجريد العقائد ، تأليف النصير الطوسى محمد
م بن محمد - ٦٧٢هـ بخط الشيخ محمد عبده
١٣٨٩ هـ والصحيح ١٢٨٩ ه .

١٥٩ ق ٢١ س ٥ر٢١×٥ر١٥سم .
نسخة حسنة ، ضمن مجموع (ق ٧٥ - ٢٣٣) ،
٣٠٧٤ مز خطها تعليق ، طبع
٢ الأعلام ٧: ٢٥٧ الازهرية ٣: ١١١

١ - أصول الدين أ- المؤلف
ب - الناسخ ج - تاريخ النسخ د - تجريد
الكلام .

١

يا من ليس لكم جزء من معناكم كالكتاب وفي جلدكم أيات الله كالنجى ب

ان حق علينا معكم ولكن لست عجلا عليكم كالتعارودة مملوءة من

ما النور ذا يطلع على ماضيه أكبر ان لس المنتهى حتى انظر ما يكون من بعد

جلسة على سوق الغضيمة حتى انظر ما فيه يجري بعد

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من نصب رايات ايات قدرته على كواهل هياكل الممكنات
واودع اسرار حكمته في حوامل شواكل الكائنات يا نور النور ويا خفيا
من فرط الظهور انت نور كل شيء وبك ظهور
كل ظاهر وخفي افض علينا انوار معرفتك وخلصنا من ظلمات الهوى بشروق
سنا محبتك ونجنا من الانهماك في مهاوي عالم الزور وارفعنا بحبل
شعاع القدس الى معارج النور واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
عليهم واجعلنا ممن ينتهي في نسب القرابة الالهية اليهم سيما المصطفين
لاداء انبائك وخصوصا سيدنا محمد اكمل انبيائك عليه وعليهم وعلى
اله وعلى كل من ملكوتك الاعلى كرايم التحية والاكرام ما تعاقب الليالي
والايام وتناوب النور والظلام اما بعد فهذا ايها الزكي المتوقد
شرح لهياكل النور يحاكي بحسن دقائقه شواكل الحور وافٍ بابراز مكنونات
اسراره كاف في هداية من يستضيء بانواره ويعشو الى ضوء ناره محتو على
حقائق ما هي لعمرك من مقصورات الخيام لم يطمثها الناظرون بانامل
افكار ماهم اللئام عرائس ابكار لم يطمثهن قبلهم انس ولا جان ونفائس
اسرار لم يكشف قناع الاستار عن جمال حقائقها الى الآن ان حدقت
البصر في مرآها ورفعت النظر في مجلاها تبصر فيها دقائق لطف عيون
النظار عنها راقده وتنجلي منها دقائق هي حتى افئدة الطالبين الهائم
بها ... وقد زففتها اليك لانك انت كفوها واليك هو قراها
ودنوها فكن بها سعيدا في ظلال الايقان على ارائك الاطمئنان وان
قرع سمعك ما لم تالفه وشخص في عينك ما لم تعرفه فقف ولا تتخبط

سرعان لعلك تفوز في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبس
من انوار الحكم والاسرار وعساك تنسم من شاطئ الواد الايمن
من طوى اشاراتها وميضا يمانيا يكاد سنا برقه يخطف بالابصار
فان الزمان قد بلغ اعالي مراقي كماله واينع دواني قطوف الامال
دوحة اقباله اوشك ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها بما
يظهر من تباشير انوار الاستعداد التام على افاق احوال
ابنائه وقرب الان ان ينجز ما طال ما بشر به لسان النبوات من عجائب
اخباره وغرائب انبائه ولما كان الابريز وان كان تام الوزن
صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي البصائر
والابصار الا بعد ان يسك بسكة السلطان ويكون
جبهته بلثم من بيده مقاليد الزمان وسمت غرته باسم من
سمي باسمه الالقاب وزهي بذاته الانساب احيا شعائر
الشرع بعد اندراسها وجدد معالم معالم الدين بعد انطماسها
اضاء بتباشير انوار دولته العوالم بعد ما وقب غواسق الفتن
ونشع انار مرحمته غمام الغموم عن الافاق اثر ما عمم دواهي المحن
ازاح باشعة قواضبه ظلم الظلم عن بسيط الارض فاصبحت مستنيرة
الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاصبحت مشرقة
الاكناف تطاطا دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين والتحف
بذرور غبار عتبته ابصار الخواقين حامي البلاد والعباد بحسن
كلائته ماحي انار الجور والعناد بيمن عنايته
من النجوم العلي حراس قبته من السماء له من زمرة الخدم

مذ شاع في عرصة الدنيا عدالته ... الذئب قط على الآرام لم يهجم
قرم شجاع مهيب باذل بطل ... اذ تلقه الاسد في اجامها تجم
انسى الاناس لذكرى العباس ... بالعدل والجود والاحسان والكرم
لدى ابن الكمالات اشتات وقد جمعت ... جميعها فيه هذا جامع الكلم

المكرم بغرائب الايات البينات المؤيد بالجنود المعقبات
السلطان ابن السلطان ابن السلطان غياث الملة والدين
والسلطنة والخلافة والدنيا والدين محمود الملقب بخواجه جهان
خلد الله تعالى على عباده ظلال خلافته وافاض على بلاده انوار
رحمته ورافته ولا زال موارد اسنته تطوف اعاديه وتهدد ورد
عصابة العلم والفضل شكر اياديه فان وقع حذائم سدته السنية (من سدته)
موضع الرضا فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى يا اهل الجدال وائمة
الضلال وجنود شيطان الخيال اولي وساوس القيل والقال
كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا
بالله وحده امنت بالله وحده واستجرت به لينصر عبده جل
ربي ان يذل جاره او يضيع ذماره او يمنع انواله او يغشي اسراره
وها انا افيض في المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود
فاقول لما كان الوجود وتوابعه من الكمالات فائضة على الدوام
من مبداها الاعلى على القوابل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها
آنا لم تتصف بها فتلك القوابل مستدعية لها على الدوام من منيعها
بالسنة استعداداتها اطلق الشيخ لسان المقالة على طبق لسان
الحال فقال (يا قيوم) هو صيغة المبالغة للقائم واصله

قيوم

قيووم على وزن فيعول اجتمع الواو والياء وكان السابق ساكنا
فقلبت الواو ياء وادغما ولا يجوز ان يكون على وزن فعول والا
لكان قووما لانه واوي ويكون فيه قيام وقيم واما معناه
فقال صاحب الكشاف هو الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه
وقيل القائم بذاته ووجه المبالغة على الوجهين زيادة الكم
والكيف وقال الراغب يقال قام كذا اي دام وقام بكذا اي
حفظه والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه
وذلك هو المعنى المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى وفي قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت اقول
الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم تسبب التعدية
بمعنى الادامة وهو الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست
من اسباب التعدية فاذا عري القيوم عن اداة التعدية لم يكن
الا بالمعنى الحقيقي اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة
في الحفظ كيف يكون بغير اعطاء ما به القوام ولعله من حيث
ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ فرع التقوم
فلو كانت التقوم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ وعلى هذا لا يرد ما
يورد على تفسير الطهور بالطاهر لنفسه المطهر لغيره من ان
الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدي وذلك
لان المبالغة في اللازم ربما يتضمن معنى اخر متعد باعتبار المعنى
اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك كالقيام المتضمن لتحريك
الاعضاء نعم يرد على من فسر بالقائم بذاته المقوم لغيره

والظاهر ان من فسره بذلك اراد بالقيام المعنى الاول بل مطلق الوجود وربما صرح بعضهم بان معناه الموجود بذاته الموجد لغيره ولايتاتي ههنا ما اجاب به صاحب الكشاف في الكشف في الطهور من انه لما لم يكن الطهارة في نفسها قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها الى انضمام معنى التطهير اليها لا ان اللازم صار متعديا وذلك لانه قابل للزيادة كما وكيفا كما مر على ان في جوابه تاملا من حيث ان انضمام معنى التطهير لما كان مستفادا من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة سببا للتعدية في الجملة ويمكن التفصي بان المعنى اللازم باق بحاله والمبالغة اوجبت انضمام المتعدي اليه لا تعدية ذلك اللازم وبينهما فرقان ثم الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطاء ما به القوام بمعنى الوجود اذ جعله باحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى ومنه النقوم المتداول بينهم فقد ظهر له معنى ثالث هذا ويرد على تفسيره بالقائم بذاته انه ح يكون معنى ما ورد في الادعية النبوية انت قيم السموات والارض انت واجب السموات والارض وذلك معنى ركيك فالظاهر غيره من المعاني الثلاثة ثم اذا فسر بالقائم بذاته المقوم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات والتبري عن سائر وجوه النقص والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية فمن ثمة قيل انه الاسم الاعظم (ايدنا بالنور) اي العلم فان العلم نور يظهر به حقائق الاشياء ويمكن ان يراد به المفارقات فان حقيقتها النور عند

الاشراقيين وكمال النفس الانسانية ان يتصل بها اتصالا معنويا فيتصف بما فيها من العلوم او ما يفيض منها على النفس المجردة عن العلائق الطبيعية من الانوار الشارقة اللذيذة كما يجيء في اخر الكتاب (وثبتنا على النور) يحتمل المعاني الثلاثة وعلى الاول التثبت عليه جعله بحيث لا يزلزله الاوهام والتشكيك ليصير يقينا ان اريد مطلق العلم وان اريد اليقين فبالترقي الى مرتبة العين والحق او الاسلاك بمناهج مقتضياته فان من لا يعمل بعلمه غير متثبت عليه باقدام عمله وعلى الثاني فالتثبت عليه بمعنى دوام الاتصال ان امكن كما يحكى عن بعض المتاهلين لهين وان لم يمكن فبان يجعل هذه الحالة ملكة له فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطالع ما فيها من الحقائق على ما يحكي المصنف عن اساطين الحكماء وعن نفسه تصريحا وتلويحا وقس عليه المعنى الثالث (واحشرنا الى النور) بالمعنى الثاني فان النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادي العالية عندهم وحمله على غيره بعيد جدا ويمكن ان يحمل الفقرات الثلاث على مراتب اليقين من علمه وعينه وحقه فان الاول عبارة عن مشاهدة المعلومات بانوار فيض المبداء المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الاشيا فيها والثالث عن الاتصال التام به والانمحاء فيه انمحاء الاجرام المحترقة في النار مثلا للتمثل ففي الاول تايد بالمفارق من حيث انه يشاهد الاشيا

بمد وقبضه وفي الثاني تثبت عليه من حيث مشاهدة ذاته
وفي الثالث غود اليه للاتصال به والاستغراق التام فيه فهو
حشر اليه من هذه النشأة التعليقية (واجعل منتهى مطالبنا
رضاك) بتخلي نفوسنا عن الارجاس البدنية وتحليها بالكمالات
العقلية (واقض على مقاصدنا مايعد تالان نلقاك) في
المحشر بان نحشر الى جوار قدسك او في هذه النشأة بالمشا
هدة والفناء والبقاء واراد بالمطالب ماهو المقصود
بالذات وبالمقاصد مايقصد اليه بغيره ولذا التخصيص الاول بما هو
مطلوب بالذات والثاني باسبابه (ظلمنا نفوسنا) بتلطيخها
بادناس الاخلاق الرديئة المانعة عن الوصول الى الكمال
الحقيقي (لست على الغيض بضنين) بخبر فالقصور منا لا في
جودك حاشاك (اساري الظلمات) العلائق البدنية (بالباب)
مقام الطلب قيام متوجهون (ينتظرون الرحمة) عليهم
بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها (ويرجون الخير) الكمال الحقيقي
الحقيقي وفي نسخة اخرى يرجون فك الاسار عن تلك القيود
المانعة عن الوصول الى المقصد (الخير دأبك) هو في اللغة العادة
والمراد به هاهنا مقتضى الذات (اللهم) اي يا الله حذف حرف
النداء وعوض عنها بالميم ولهذا لا يجمع بينهما الا في الضرورة
(والشر قضاؤك) اي مقتضيك بالعرض وصادر عنك
بالتبع لما ان بعض ما يتضمن الخيرات الكثيرة كان مستلزما
للشر القليل فكان تلك الخيرات الكثيرة لاجل ذلك الشر القليل
شرا

شرا كثيرا فصدر عنك الخير فلزمه حصول ذلك الشر وهو من حيث
صدوره عنك خير اذ عدم صدوره شر لتضمنه فوات ذلك
الخير الكثير فانت منزه عن الفحشاء مع انه لا يجري في ملكك الا ما
تشاء (انت) متصف (بالمجد) السني العالي تقتضي المكارم
لذاتك (وابنا النواسيت) جمع ناسوت والمراد به النشأة
الانسانية قيل اول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى
عليه السلام تدرع اللاهوت بالناسوت ثم اشتهر (ليسوا بمراتب الا
نتقام) اي ليسوا في مرتبة ان ينتقم منهم بل هم دون تلك المرتبة
فاقل عثراتهم في تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية ووقفهم
للوصول الى العلوم والمعارف التي هي الكمال الحقيقي كما اشار اليه
بقوله (بارك في الذكر) العلم (وادفع السوء) ما يضاده ويبعد
عنه من الجهل واسبابه (ووفق المحسنين) اي الطالبين بالا
حسان اليهم (وصل على المصطفى الذي اخترته من خلقك
للرسالة الى كافة الامم وخصصته بالكمال الاعم الاتم والشرف
الاعظم ولم يصرح باسمه تلويحا الى اختصاصه به بحيث لا يذهب
الوهم الى غيره بل صار هذا بالغلبة اسما له صلعم (واله) بني
هاشم وبني المطلب على السنة ولعل مراده العارفون بالحظ الاوفر
من الكمال الخاص به صلعم اجمعين هذه الرسالة هياكل النور)
الهيكل في الاصل الصورة والاوائل من الحكماء كانوا يعتقدون
ان الكواكب ظلال للانوار المجردة وهياكل لها فوضعوا لكل
كوكب من الكواكب السبعة طلسما مناسبا له من معدن يناسبه
طلسما

في وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك الطلسمات في بيت مبني بطالع يناسبه على وضع يناسبه فكانوا يعبدون اليها في اوقات تخصها ويعملون اعمالا يناسبها من التدخينات وغيرها فيعو فيختصون بخواصها ويعظمون تلك البيوت ويسمونها هياكل النور لكونها محل تلك الطلسمات التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الانوار العلوية فسمي المصنف تلك الرسالة بهياكل النور لان المقصود بالذات فيها احوال الانوار المجردة فكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من الاعتبارات العبارات والالفاظ موضع طلسم يتوصل بملاحظته الي ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندي فيه والله اعلم باسرار عباده ثم لما كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف علي مزيد تجريد للنفس عن العلائق وتقديس لها عن العوائق اردفه بالدعا فقال (قدس الله النفوس القابلات للهدي) ليتنفعوا بها وفي بعض النسخ والعقول الهاديات اليه ليزيد وافي الافاضة والارشاد فقد جمع بين الدعا للمعلم والمتعلم وفي تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات لمح الي ما قاله بعض الحكما المتالهين من ان النفس انما تسمي نفسا ما دامت بالقوة فاذا حصل كمالاتها بالفعل تسمي عند ذلك لا اسم والاسم اللائق بها حينئذ هو العقل الهيكل الاول في اشيا هي كالمبادي للمباحث الاتية كل ما تقصد اليه لذاته بالامكان (بالاشارة الحسية) وهي امتداد موهوم اخذ من المشير الي المشار اليه فانك اذا اشرت

رن

الي شئ اشارة حسية تخيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد جسما موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه علي وجهه حتي وصل اليه فرسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا وما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعني لذاته فهو جسم لانه لا بد وان ينقسم في جميع الجهات لما سياتي من ابطال ما لا يتجزي في جهة من الجهات واليه اشار بقوله (وله طول وعرض وعمق لا محالة) والاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام (والاجسام تشاركت في الجسمية) اعلم ان حقيقة الجسم عنده علي ما صرح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد المذكور منه في بادي النظر اعني الصورة الجسمية بل هو عين الصورة وهي القابل للانفصال فانها تبقي بعد الانفصال كما هو مذهب افلاطون ولم يكن عنده مركبا من الهيولي والصورة الجسمية متصفة بصفة العدد كما كانت قبله متصفة بالوحدة والاختلاف بين الاجسام بالاعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض داخلة في انواع الجسم ولا يمتنع تركب الجسم من الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من القطع الخشبية والهيئة المخصوصة التي هي عرض انما الممتنع التركب الذهني وهو هي لان الاجزا الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر عرضا ولا يقولون بالصور النوعية التي هي جواهر كما هو مذهب المشائين (وكل مشتركين في شئ يلزم افتراقهما بشئ اخر ضرورة) والا لم يكن

اثنان فلم يتحقق الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينها
تمايز بامور (وما تمايزت به الاجسام انما هو الهيأت) بنا على
ما سبق من مذهبه في عدم اثبات الجواهر التي تسمى صورا نوعية
وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام فليطلب
في محل اوسع من هذا المقام ولما كانت الهيأت بعضها لازم
للاجسام وبعضها غير لازم حاول تفصيلها فبدا بتعريف اللازم
وترك تعريف غيره احالة الى المقايسة ثم اردفه بالتقسيم وقدم
فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي ولكونه الصق بما سبقه من
ان ما به تمايز الاجسام هو الهيأت فانها لوازم لذات الاجسام
ضرورة ان المقصود من المميزات هنها المميزات الاول التي هي مبادي
الانواع اذ بها يحصل التمايز ثم يتبعها الاختصاص بصفات اخرى فقال المص
(ولازم الحقيقة لذاتها) الظاهر انه اراد بلازمها لذاتها ما يلزمها
من حيث هي لا ما كان الذات علة اللزوم لان الخاصة المذكورة
في قوله (لا ينفك عنها) اي بالضرورة تعم جميع ما يلزم الحقيقة
سوا كان اللزوم معلولا لها او لغيرها واما ما يلزمها بحسب وقت
او وصف فقد ينفك عنها (ووصف الشي) اي الوصف
المنتسب الى الشي الممتنع واراد بالوصف ما يوصف به الشي سوا
كان ذاتيا له او عرضيا (قد يكون ضروريا له) يمتنع انفكاكه عنه
(كالزوجية للاربعة) فانها يلزمها من حيث هي فلا ينفك عنها
اينما وجدت في الذهن او الخارج بمعنى انها حيث وجدت كانت
متصفة بها (والحيوانية للانسان) فانها تلزمه حيثما

وجد

وجد (وقد يكون ممكنا) لا يمتنع ثبوته له ولا انفكاكه عنه (كالقيام
والقعود) للانسان (وقد يكون ممتنعا) ثبوته له (كالفرسية
له) اذ يمتنع ضرورة كون الانسان فرسا (والذي لا يتجزى
في الوهم) اي لا يمكن للوهم ان ينتزع منه شيا دون شي والمراد
به ههنا ما يشمل الفرض العقلي (لا يجوز ان يكون في جهة
و) لا ان (يشار اليه) اشارة حسية لذاته (لان ما منه الى
جهة) على تقدير كونه في الجهة يكون (غير ما منه الى جهة اخرى
فينقسم وهما) بديهة لانه يملا المكان فلا جرم يكون يمينه
غير يساره وفوقه غير تحته ولا يرد النقض بالنقطة فانها
عرض عند مثبتيها والبديهة انما تحكم بتغاير الجهات في المتحيز
بالذات الذي يملأ المكان دون العرض الذي لا جرم له ولا
يشغل المكان فافهم وما قيل من ان اللازم ان يكون لها نهايات
لا اجزاء فاسد لا لما قيل من ان النهايتين يجب اختلافهما في
المحل والا لزم اتحادهما في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة
والا لزم من قيام النهايات بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم
كون الجسم منقسما بالفعل الى اجسام غير متناهية ولان
النهاية قائمة بالجسم بتمامه اذ جزء الجسم جسم فلا
جزء اولى من جزء بل لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما
منه الى جهة غير ما منه الى اخرى وهو باطل كما مر وان اختلفتا
لزم الانقسام الوهمي في المحل ضرورة ان الاشارة الى احدى
النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى الاخرى فيمكن ان يفرز في

الاشارة شي عن شي واعلم ان هذا الدليل مع وجازته دل علي
انتفاء الذي لا يتجزا الا في جهة او جهتين ومما الخط والسطح
الجوهريان فثبت ان الغير المتجزي ليس قابلا للاشارة الحسية
فهو منقسم في الجهات الثلاث وينعكس بعكس النقيض الي ما
يقبل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات وهو الجسم كما مر
في صدر الهيكل **الهيكل الثاني** في اثبات تجرد النفس (انت
لا تغفل عن ذاتك ابدا) ولو في حال النوم والاغما وهي مقدمة
وجدانية قال الشيخ الرئيس ومن جوز ان يكون في بعض الاحوال
ذاهلا عن نفسه حتي لا يكون بينه وبين الجماد فرق في تلك
الحالة فلا يجدي معه هذا البرهان (وما من جزء من اجزا بدنك
الا وتنساه احيانا) كما يشهد به الوجدان (ولا يدرك الكل
الا باجزائه) ففي حال نسيان تلك جزء من تلك الاجزاء لا يكون
الكل مدركا (فلو كنت انت هذه الجملة) او جزء من اجزائها ما كان
(تستمر شعورك بذاتك مع نسيانها) اذ لا يعقل الشعور
لشي مع الغفول عنه او عن جزئه وحاصل البرهان ان النفس
مشعور بها في جميع الاوقات ولا شي من البدن واجزائه
بمشعور به في جميع الاوقات فالنفس ليس بالبدن ولا
شي من اجزائه كما قال (فانت وراء هذا البدن واجزائه) فلا يكون
النفس جسما اصلا لان كون النفس جسما غير البدن واجزائه
بط اتفاقا من العقلا بل بديهة فان العاقل لا يجوز في معرض
الاشارة الي نفسه الاشارة الي شي خارج من بدنه (طريق اخر)

مداره بدهمه علي ان البدن يتبدل دائما كما سياتي والنفس ليست
بمتبدلة بل باقية مستمرة فالنفس غير البدن اما المقدمة الاولي
فاشار الي بيانها بقوله (بدنك ابدا في التحلل والسيلان)
بسبب تصرف الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات
البدنية واشار الي بيانه بقوله (واذا انت الغاذية بما ياتي)
من الجزء المستحيل من الغذاء (يعظم بدنك جدا) اذ المفروض
عدم تنقصه مع ازدياده حينما يرد عليه من الغذاء فعلم انه
يتحلل منه شي فيخلفه الجزء الغذائي فلذلك لا يفحش عظمه
واما المقدمة الثانية فاشار اليها بقوله (ولو كنت
انت هذا البدن او جزء منه لتبدلت انانيتك كل حين وما
دام الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك) وههنا
بحث نفيس وهو ان هذا البرهان مبني علي تبدل الجسم ساعة فساعة
بانعدام شي منه وحدوث شي اخر ويلزم منه ان يكون
النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع
يتبدل كل حين باعتبار اجزائه فليس هناك موضوع
واحد قبل تارة المقدار الصغير واخري الكبير وصرح في المطا
بنفي الحركة الكمية نعم بل الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة
اينية اما للاجزا الخارجة بالمتداخل بينها او للاجزاء الا
صلية بالتفرق حتي يمكن للخارجة التخلل بينها كما في النمو
فانه يتحرك فيه اجزا خارجية الي الاجزاء الاولية فيتصل
بها او لاجزاء الجسم بالانفصال عن بقية الاجزا كما في

الذبول ونفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل ارجعهما الي انتفاش
اجزاء الجسم وتخلخل الاجزاء اللطيفة في خللها واصطدام
اجزائه وخروج تلك الاجزاء عن خللها كما في القطن المنفوش تارة والمضغط
اخرى واعتقد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل آخر
غير ما لزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو تخلل بعض
الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد
انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في
مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الي
جسم آخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصالها ل
منه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية
باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار
فلا يخلو الامر ههنا عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء
الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزائه الى الخارج بالانفصال ل
فهي بالذات حركة اينية بالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه
بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها منافذها
وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار
هذا مكابرة وفصل القول فيه بعض المحققين المتاخرين
فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال
المجيب والا فالامر كما قال المورد الثاني للحركة في الكم اقول

ان

٩

ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة
كونهما ممتزجين وبقاء صور البسائط في الممتزجات كما قرروه
في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه
ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المنفصلات ويحدث
جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث
جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو
لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المتداخلة
التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد
مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء
الجديدة والقديمة هذا وقد آل الكلام الشيخ الرئيس في الشفاء
في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام
في النمو الى ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من
الصورة وان النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته
بسبب مادته ومقدارها لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية
لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى تحصل مجموع اعظم
مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط وهذا التصريح بنفي الحركة
الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بل والتشخص
منه وحدوث اشخاص من نوعه مع بقاء النوع فافهم ثم لا يذهب
عليك ان المصنف اشار في غير هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل
في سائر النفوس الحيوانية اذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان
الفرس يتبدل كل حين والحدس الصائب يحكم بخلافه وبان

الفرس يشعر بذاته مستمرا مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر
ما احسه من قبل وللحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة كما هو
مذهب الاوائل وبعضهم اثبتوا في النباتات ايضا ويلوح
ذلك من بعض تلويحات المص وبعضهم اثبتوا في الجمادات
ايضا واعلم ان بقا الذات في الحيوانات ظاهر كما في الانسان
وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب سوال اسئلة بهمنيار بصعوبة
التفرقة بين الانسان وبينها في هذا الحكم واما في النبات
فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال وفي
الجماد اخفى ولقد كرر بهمنيار استفسار بقا الذات من
الشيخ الرئيس وال جميع اجوبته الى اثباته في الحيوان بهذا
الدليل وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب ولما بالغ
بهمنيار في التفتيش حتى ابدى احتمال تبدل الذات
في الانسان ايضا قال الشيخ في جواب بعض ايراداته
على ما سمع من الشيخ كيف تجعلني لمسموعٍ فهم منه مع تجويز
تجدد الذات ولقد اطنبنا الكلام هذا المقام وعسى ان ينتفع
بذلك اولوا الافهام وبالجملة فلا بد من تلطيف النفس
وتدقيق النظر عسى ان يتجلى جلية الحال والله الموفق
لكل خير وكمال ثم ان المص عقب هذا الدليل بذكر تنبيه تنبيه
فقال (كيف تكون) انت (عين البدن ويتحلل)
البدن (وليس عندك منه خبر فلو كنت هذا البدن
او شيئا من اجزائه وانت لا تغفل عن ذاتك لكنت

دراكه

خبيرا عما يتحلل منك (فانت هذه الاشياء بطريق آخر لا تدركه) انت
(شيئا مغايرا لبدنك ولصفات نفسك) (الا بحصول صورته
عندك) قال في المطارحات اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ما
ان يحصل فينا امر ما او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا
شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك
وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون
ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفا ما
ليس بشيء قول الاولى في هذا الشق ان يقال ينتهي الى ادراك
وجودي والا كان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل
منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله ثم اذ كان الادراك انتفا
ادراك اخر فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء للادراك السابق
عليه كان انتفاء لانتفا الادراك السابق عليه بمرتبتين
الذي كان هذا الادراك وانتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء وانتقاله
يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق ذلك الادراك المنتفي
فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا
يستلزم كل ادراك للادراكات السابقة عليه بالمراتب الشفع
اعني الواقعة في المراتب الوتر مثلا لما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه
وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا وعلى الثاني
وهو ان يكون انتفاء صفة غير الادراك فللنفس ادراك امور
لا تنتهي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية

يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شئ ثم الادراك
للشي تحصيل لانتفا وتجد الانسان من نفسه تحصيلا
لا تخلية وليس وجود الشي في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان
مدركا وهو مسبوق علم بشئ على وجوده وفي الجملة لا بد من
حصول اثر في النفس فاذا كان للنفس للشئ وجود من
خارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما
هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو هذا الي
ماذكره وانت خبير بانه لا يخلوا عن ضرب اقناع اذ لم يجوز ان
يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق
النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج
فلا بد له من وجود هو واذ ليس له في الخارج فهو في الذهن قلت
الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما
انه في الذهن فلا تم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده الا
في مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانية او فلكية او غيرهما
ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يتم
الدليل عليه سالما عن المنع ثم على تقدير ان يكون زوال الادراك
حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم كون
كل ادراك حصولي زوال لادراك ان يكون الادراك الحضوري
كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرناه على تقدير ان يكون الادراك

حضوري

الحضوري زوالا لا فرا آخر غير الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس
صفات غير متناهية وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس
ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقف لكل نفس قوة
ما يحصل له من المعلومات وتلك امور متناهية ثم لو سلم فانما
يلزم ان يكون في قوته صفات غير متناهية او غير واقعة فان
قوة الشئ يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونها بالفعل
ثم لو سلم فبطلان التالي مم اذ لا يلزم كون تلك الصفات
الغير المتناهية مترتبة فافهم وتقرير البرهان ان النفس لا
تدرك شيئا الا بحصول صورة منه عندها (فان كان ادراكه
لها ادراكا (مطابقا) فلا بد من حصول الصورة المطابقة
له عنده كما اشار اليه بقوله (فانه يلزم ان يكون ما عندك)
من الشئ الذي ادركته (مطابقا له في الماهية) لا يتفاوتانه
الا في الوجود فان الدليل لو تم دل على وجود الماهيات انفسها
في الذهن لا على وجود اشباحها التي هي ماهيات مغايرة لها
ولو قيل بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكات التامة
بان يكون شبحا له في الواقع فان الشبح الانساني يطابق الانسان
ولا يطابق الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق الصغير
(والا لم تكن ادركته كما هو) بل ادركته بصورة غيره مثلا
اذا رأيت شبحا من بعد بعيد فادركته بصورة الفرس فاذا
هو انسان فثبت ان النفس لا تدرك الشئ ادراكا تاما بمعنى
ان يكون الحكم المقارن لذلك المتصور بكون تلك الصورة

مطابقا له حقا الا بحصول صورته المطابقة له وهذه مقدمة
من مقدمات الدليل (وعقلت معاني يشترك) فيها كثيرون
يحمل عليهم ويصير آلة لملاحظتهم على الموضع المطابق بالمعنى الذي مر
(كالحيوانية) المطلقة فانك (عقلتها على وجه يستوي
نسبتها الى الفيل والذبابة اذ لم تاخذ فيها مقدارا معينا
فانك تجد تفرقة بين المقيد به وبين المطلق فصورتها
الحاصلة (عندك) الحالة في نفسك (غير ذات مقدار لانها
تطابق الصغير) كالذبابة (والكبير) كالفيل ولا شي
من ذي المقدار يطابق (للصغير والكبير معا بديهة فمحلها
ايضا غير متقدر) وهو نفسك الناطقة) لانك تعلم انك
المدرك للمعنى الكلي وانما قلنا ان محلها غير (متقدر) لان
ما لا ينقسم (لا يحل في جسم متقدر) والا لعرض لها بتوسط
المحل مقدار (فثبت ان النفس غير متقدرة بذاتها ولا جسمانية)
لان كل جسماني متقدر بتوسط محله (ولا يشار اليها
لتنزهها) وتنزهها (عن الجهة) لان كل ما يشار اليه حسا
فهو جسم او جسماني بناء على ما مر من نفي الجزء الذي لا يتجزى
وما في حكمه (وهي احدية) اي غير منقسمة الى الاجزاء المقدارية
(صمدية) اي لا مادة لها فهي غير منقسمة الى الاجزاء المتحدة
في الوضع كالهيولى والصورة فان الصمد في اللغة ما لا جوف
له والهيولى تشبه الجوف من حيث كونها محلا للجزء الاخر
والحال يشبه الباطن كما ان المحل يشبه الظاهر

وايضا

وايضا الصورة معلومة الوجود بالبديهة والهيولى خفي
الوجود يحتاج الى البرهان (لا يقسمها الاوهام اصلا) ‌
والقسمة الوهمية يمكن ان تعم بحيث يشمل وهي القسمة ولو
شاع استعماله في الاول لان الوهم يدرك الهيولى والصورة
بجزئيتين فيتمكن من تحليل الجسم اليهما ولما كان الوهم ينازع
العقل في ثبوت المجردات فانه يحكم بان كل موجودين فاما ان
يكون احدهما داخلا في الاخر او خارجا عنه حتى ان الذين
يتبعون حكمه ينكرون ما وراء المحسوسات اشار الى دفعه
بقوله (ولما علمت ان لها لا تطابق له اعمى ولا بصير فان العمى
لا يقال الا على من يصح ان يبصر) فانه عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا (فالباري) تعالى الذي يثبت بعد ذلك تجرده
والغرض ههنا تقريب تجرد النفس الى الفهم فان بعضا ينكر
تجرده مع اعترافه بتجرد الواجب (والنفس الناطقة وغيرهما
مما ياتي ذكره) ومن العقول (ليست جسما ولا جسمانية
فهي لا داخلة العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة)
لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول والانفصال
عدم الاتصال عما من شانه الاتصال ولو اريد بهما عدم
الدخول والاتصال (مطلقا كان خارجا ومنفصلا) وكل
هذه من عوارض الاجسام يتنزه عنها ما ليس بجسم) واذ قد
اثبت تجرد النفس اشار الى تعريفه بقوله (فالنفس الناطقة
جوهر) لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته ليس

عارضا لغيره لا يتصور ان يقع اليها الاشارة الحسية لما مر من
المقدمات وبه يخرج الاجسام (من شانه ان يدبر الجسم) بحفظ
تركيبه وايصاله الى الكمال اللائق به بحسب الامكان وبه يخرج
العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل
النفس بعد قطع التعلق شمولا ظاهرا (ويعقل ذاته بذاته
والاشياء الخارجة عنه) بصورها وليس لهذا القيد فائدة
احترازية لكن لما كان اخص خواصه به تعرض له ثم الى ذكر منبه
على تجرده ينتفع به ارباب البصيرة من ذوي النفوس المشرقة
بقوله (وكيف يتوهم الانسان) فيه تعريض على القائلين
بجسميتها (هذه الماهية القدسية جسما) المحال انه اذا
طربت طربا روحانيا) مبداه ورود بارق الهي وهو الذي
يسميه اخوان التجريد بالبسط (يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب
عالم ما لا يتناهى) كما يشهد به ارباب الشهود وفي نسخة
اخرى يشترط اي تبلغ ما لا يتناهى لفرط احاطتها ومعلوم
لاهل الحدس انه ليس في وسع الجسم ذلك ثم لما فرغ من تحقيق
ماهية النفس شرع في تفصيل قواها فقال (وهذه النفس
الناطقة الانسانية ولها قوى) يعمها وغيرها من النفوس
الحيوانية (من مدركات) اي الالات للادراك (ظاهرة)
باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها (وهي الحواس الخمس)
ولم يعثر على غير عيرها لا فينا ولا في غيرنا مع احتمال ان يكون
لغيرنا ولم نطلع عليه كما انه لو لم يكن للانسان احد هذه

الخمسة لم يكن يتصوره كالاكمه الذى لا يتصور كيفية الا
بصار فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق او ما
هو متحقق في نفس الامر (وهي اللمس) قوة منبثة بواسطة
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انبثاث
حاملها وهو الروح النفساني كما سياتي قالوا وهو اعم الحواس
ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر وصلاحه
ببقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر
فلا بد من قوة تميز بين ما ينافي مزاجه وما يضاده
ليطلب الاول ويهرب عن الثاني فلذلك قدمه المص وبهذه
القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف
على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر
منه فلا يدركه والا لاجتمع فيه مثلان وهو محال ولما كان
الة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربعة
فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه اكثر لكون
تاثره عن الكيفيات اكثر ولما كان قوة اللمس في الجلد من بين
الاعضاء اكثر ثم في جلد اليد من بين سائر الجلود ثم في جلد
الكف ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع ثم في جلد السبابة ثم
في جلد انملتها كان كل من تلك الاعضاء اعدل مما دونها
على الترتيب ومدركات تلك القوة الكيفيات الاربع التي هي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة
والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان

لها مدركات اخرى كالهشاشة والمزوجة وتفرق الاتصال
وقيل انه الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة
واللين وقيل ان قوة اللمس خمس قوى الحاكمة بين الحار والبارد
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الخفيف
والثقيل والحاكمة بين الاملس والخشن والحاكمة بين
الصلب واللين ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة
بين الخفيف والثقيل (والذوق) وهي قوة
منجه منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة التي
تتكيف بكيفية الطعم الوارد او لا تتكيف بل يمتزج بها الاجزاء
اللطيفة من ذي الطعم وتغوص في العصب المذكور فيدرك
ما فيها من الطعوم على الاحتمالين وهي اهم لحفظ الحيوان
بعد قوة اللمس واشبه القوى بها لتوقف ادراكها على المماسة
ايضا حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة
الى الملموسات فلذلك عقبها بها وما يدرك بهذه
القوة هي الطعوم التسعة وما يتركب منها (والشم) وهي
قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة ولا يفتقر ادراكها الى مماسة بجرم الموضوع للرائحة
كما في الحاستين السابقتين نعم يحتاج الى انفعال
الهواء المتوسط بتلك الرائحة وقيل بل يتحلل من ذي الرائحة

جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فتدرك رائحته
ورد بانه قد تصل الرائحة من مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرائحة
صغيرا بحيث لا يمكن ان يتحلل منه ما يشغل تلك الاحياز
الكثيرة فقد حكي ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي
فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على
انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض
الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء
صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد
لا يكفي في امثال هذه المطالب وبمثل ذلك يندفع ما يقال
لو كان كذلك لانعدم القدر القليل من ذي الرائحة بعد مدة مديدة
وانما قدم الشم لان الاحتياج اليه اكثر في بقاء البدن
من بين اذ من المشمومات ما له كيفية سمية فيستدل عليها
برائحته فيتجنب عنه لذلك فان هذه القوة
اعم القوى بعد اللمس والذوق قالوا وهذه القوة في هذا
الطير وكثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة
جدا ويشبه ادراك الانسان الروائح كما ادراك ضعيف
البصر اشياء من بعيد (والسمع) وهو قوة مرتبة في الروح
المصبوب في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك
الاصوات والهيئات العارضة لها التي هي الحروف بتوسط
الهواء المتموج بسبب قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع
ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة وبالقلع

يتولج بينهما بعنف فيتموج فينتهي تموجه الى الهوا المجاور للصماخ
و تموجه بحو تموجه فيقع على حدة جلدة مفروشة على عصبة مقعرة
كمد بجلد على الطبل فيحصل طنين يدركه القوة وتحقيق البحث
يستدعي بسطا لا يحتمله هذا المختصر ولعل تقديم السمع على البصر
لشرفها بمدخليتها التامة في استفادة العلوم ولان انتفا
خلقة يستلزم فوات النطق الذي هو اظهر خواص الانسان
فان الاصم الولادي يكون ابكم واما الاحتياج اليهما في بقاء
البدن فلعلها على السواء (والبصر) وهي قوة مرتبة في الروح
المصبوب في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين المتقاطعتين
حسب اختلاف المشرحين المفترقتين بعده الى العينين مدركة
للاضواء والالوان بالذات بواسطة انطباع صورها
في الرطوبتين الجليديتين وتادي صورة واحدة الى الملتقى
بتادي الروح الحامل لها ويحتمل ان يكون يحدث صورة اخرى
مثلها فيه وذلك التادي ضروري والا لراى الشي الواحد
شيئين لانطباع صورة منه في كل من الجليديتين كذا قالوا
واقول هذا منقوض بالسامعة واشترطوا توسط الجرم
الشفاف وهو الذي لا يحجب الابصار كالهواء والماء والبلور
وما يجري مجراهما وقيل يحتمل ان يكون ذلك الشفاف واقعا
لا مدخل له في الابصار واقول تفصيله ان انتفا الكثيف ظاهر
الاشتراط ولما استحال الخلا فيجب ان يكون ذلك المتوسط
شفافا واما مدخليته في الابصار فلا يظهر بذلك

لجواز

لجواز ان يكون ما يظهر هو شرط الابصار انتفا الكثيف وتوسط
الشفاف انما يكون لضرورة امتناع الخلا فافهم وقيل سبب
الابصار خروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر فيلاقيه ويصير
ذلك الخارج من ~~الحدقة~~ الرائي كيد اللامس يدرك ما اصابه
ويسمون اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون الى الاول اصحاب
الانطباع والطبيعيون ومقدمهم ارسطاطاليس على الاول
والرياضيون ومعهم افلاطون على الثاني وللفريقين حجج ومناقضات
ولاجلها ذهب الفارابي في رسالة الجمع بين راي
افلاطون وارسطاطاليس الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه
الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج
الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطروا الى اطلاق اللفظين
لضيق العبارة وهذا قريب مما اختاره المص من ان الابصار
انما هو باضافة اشراقية بين والمبصر مشروطة بالمقابلة
وانتفا الموانع (و) للنفس قوى من مدركات) اي آلات
الادراك كما مر فان المدرك حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل
آلة الادراك والحفظ ليشمل الخيال والحافظة (باطنة)
باعتبار محالها ومدركاتها كما مر (كالحس المشترك) وهي
~~القوة المترتبة~~ قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ يدرك
بها صور المحسوسات باسرها ولذلك سميت بالحس المشترك
كما اشار اليه بقوله (الذي هو بالنسبة الى الحواس الخمس
كحوض ينصب فيه انهار خمسة) فان الاعصاب المودية

للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكان تلك الحواس باسرها
متشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها صورة تادت اليها
فادركتها بعد غيبتها عنه وحيثما اطلق تادي الصورة فانما
هو بتادي الروح الحامل للصورة او بحدوث مثل تلك الصورة
في المتادي اليه لا بانتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل
انتقاله والدليل على وجود تلك القوة ان النائم يشاهد
صورا جزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليست
بالحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجي
ولانها لو كانت بها لادركها في اليقظة كل سليم الحس كيف
والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل لما عرفت لما
من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهي اذن بقوة باطنية
هي المراد بالحس المشترك (وهو الذي يشاهد صور المنام
معاينة لا على سبيل التخيل) حتى انه لا يفرق في النوم
بين ما يشاهده فيه وبين ما يشاهده في اليقظة
ومقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك
بها وقد صرح في غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك بالخيال
قال في الالواح واما الخيال فلا يشك فيه بما يتخيل من
الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها فيدل على ان
صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا واما الحس المشترك
فيظهر بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينة
في المنام او عند غموض طويل فانه لو كانت المشاهدة

بالخيال

الخيال كان كل متخيل مشاهدا فاذن هذا الذي يشاهد
الصور من جميع المحسوسات هو الحس المشترك ومثله في الاشراق
وكلام غيره مشعر بخلافه كيف والخيال حافظ للصور فلا
يكون مدركا لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان
الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائما ويمكن ان يقال ان
اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على
اختلاف مدركهما لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك وانما
يترأى معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة
مدركاتها فيلتفت النفس اليها بالكلية فينكشف انكشافا
تاما واما في اليقظة فالصور الحسية تزاحمها فانها في
ذاتها اظهر والنفس الى الاعتناء باستعمال الحواس الظاهرة لها ما دامت
صالحة لذلك اميل فما دامت في اليقظة تغدر كانت
اجلى عندها فاذا تعطلت كان مدركات القوى الباطنة
اجلى وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان ذلك الجلاء اتم اللهم
الا النفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فانه يقع لهم
في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل ما
ليس في وسع غيرهم اصلا اولا ان ندقق النظر فنقول ليس
مراد الشيخ بما ذكره اسناد ادراك الصور الغير المشاهدة
الى الخيال بل غرضه ان تلك الصور يدركها المتخيل بسبب
انحفاظها في الخيال ووجودها فيكون حاصل الاستدلال
انا ندرك ما احسسنا به من الصور بعد غيبوبتها عن الحس

الحواس الظاهرة ادراكا على سبيل التخيل فلا بد من انحفاظها في
قوة والا لم يمكن ادراك تلك الصورة بعينها واسنادهم
التحليل والتركيب الى المتخيلة لابنا في اسنادها دراك الصور
اليها بل ربما يستلزمه فتفسيرهم فكفعل الحق لا يجادرك (ومن الحواس
الباطنة الخيال) وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول
من الدماغ (وهو خزانة الحس المشترك يبقى بها الصور)
المحسوسة بها (بعد زوالها عن الحواس) اي الظاهرة
وانما جعل خزانة الحس المشترك فقط مع ان مدركات جميع
الحواس الظاهرة يخزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة لا
يصل اليه الا بعد وصولها الى الحس المشترك وتاديها منه
اليه وايضا الحواس الظاهرة لا يدركها بسبب الاختزان
بالخيال بخلاف الحس المشترك والدليل على وجود هذه القوة
انا اذا شاهدنا صورة اخرى نحكم عليها بانها هي التي
شاهدناها قبل فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة لم يمكن
هذا الحكم كما لو صارت منسية (ومنها القوة المفكرة التي
بها التركيب) بين الصور بعضها مع بعض وبينها وبين
المعاني بعضها مع بعض (والتفصيل) كما نتصور انسانا
ذا جناحين وهذا تركيب الصور او فرسا بلا راس ورجلين
وهذا تفصيل الصور وقس عليه القسمين الاخيرين تركيبا
وتفصيلا (والاستنباط) اي استنباط الصناعات
والعلوم في الانسان وكيفية تسببها لاستنباط

الصناعات

[illegible]

الصناعات ظاهرة وتسببها لاستنباط العلوم انما في
اقتناص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة من المعاني
هكذا قالوا وقالوا ايضا ان النفس قد تستعملها بواسطة
القوة العقلية حتى انها تستعملها في الترتيب الفكري واستعمالها
بواسطة القوة العقلية اما مفردة او مع مداخلة الوهم فقط
وانت خبير بان استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية
انما يتصور بان يستعملها اولا في جزئيات الصور والمعاني
فينتزع منها المشخصات ويأخذ النفس بالقوة منها
المعاني الكلية او بان يحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدركة
لها فانها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلة في ادراك
الكليات كما عرفت فتفطن ذلك كي لا تزول بظواهر
الالفاظ واعلم ان هذه القوة متحركة دائمة لا تسكن في
النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكات المدركات
المحسوسة والمعقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما
ان السوداوي يرى في المنام الادخنة والصفراوي النيران
والبلغمي المياه والثلوج ولذلك يستدل الاطبا بالمنامات
على الامزجة ولكل نفس خاصية في المحاكات فربما حاكته بامر
يحاكيه غيرها بامر اخر ولذلك كانت تعبير الرؤيا مختلفا باختلاف
الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام وقد يحاكي الشي بضده
فان الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما
ينتقل من احدهما الى الآخر كما ان البكاء في الرؤيا معبر بالفرح

وقد يستعملها بواسطة قوة الوهم صح

العقلية صح

والموت بطول الموت العمر الى غير ذلك مما يعرفه اهله (ووهمها
الوهم) وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ
يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك الشاة
معنى في الذئب والولد به يهرب عن الاول ويعطف على الثاني
وهي سلطان القوى الحسية والدليل على وجود هذه القوة ان
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادرا
ك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانها
لا تدرك الا المحسوسات كما مر وليس مما يدركه النفس بذاتها
اذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات المادية وانت خبير بانه
لم يتبين ان الحس المشترك لا يدرك سوى الصور ولا هو بين
بل انما تبين انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم ادرا كذ
ما سواها والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يتم ههنا (وهو) اي الوهم (الذي ينازع العقل) في
قضاياه فان قلت الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف
ينازع الوهم العقل في احكامه والمنازعة انما تتصور لو كان
له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان لا
شيء من الحواس بحاكم وقيل عليه ان الشيخ في الشفا اطلق
الحاكم على تلك الحواس فانه قال بعد بيان تفاوت الادرا
كات في التجرد وبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم
الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم العقلي وقال
في الشفا ايضا في صفة الوهم وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان

حكما

حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا
بالجزئية وبالصورة الحسية واقول الظاهر ان الحاكم هو النفس
فاني اعلم ان المدرك المصدق بقيام زيد مثلا كما اني اعلم
اني المدرك لزيد كيف لا وهم جعلوا المدرك نفسا والحواس
كلها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى
حاكمة كونها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى
فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم ان
الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق وبترتب
الغاية قلت تلك الحيوانات العجم ليس لها الحكم الفصلي الوا صح
الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ وادنى مراتب
التصديق هو الظن هكذا فلا يكون لها التصديق بل لها
الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية وذلك
كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن والجزم
بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع
للتخييل منه للتصديق فما اشتهر من انه لا بد في الافعال
الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة اريد بالتصديق
فيه ما يشمل التخييل فانه قد يسمى تصديقا مسامحة كما
سماه الشيخ حكما مسامحة ايضا وكما جعلوا الشعر احدى
الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق وامثال هذه المسا
محات في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارة
الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعاني الدقيقة الى

المنغمط ومنه ذلك لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما
من ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ به لانه لا يلتفت اليه
وكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخييلي في الحيوانات ايضا انما
هو لنفوسهم مجردة كانت او غيرها فانا كما نعلم ان الحاكم
بتلك الاحكام نفوسنا نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك بالحدس الصائب
فالحاكم مطلقا سواء كان حكما تخييليا او عقليا هو النفس فما نزعة
الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس بذاتها يحكم حكما و بواسطة
استعمالها حكما مخالفا له ولما كان النفس سريع الانجذاب الى
الوهم لغاية الى استعمالها فقد لا يتخلص حكم العقل عن الحكم الذي
هو بمداخلته (حتى ان المنفرد بميت في الليل يوهمه عقله)
يحكم بان الميت ينبغي ان لا يخاف منه لانه جماد وكجماد ينبغي ان
لا يخاف منه حكما تخييليا غير مبني على دليل وربما يغلب تخويفه
على ايمان العقل حتى انه ينزعج منه جدا (وهو يخالف العقل في
امور غير محسوسة) اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط
مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس (حتى ان الذين يتبعون)
قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات (ولم يتفكروا ان عقولهم
بل اوهامهم) التي بها يحكمون هذا الحكم (وتخيلاتهم ونفوسهم
لا تحس بل لا يحس من الجسم) الذي هو اظهر الموجودات عندهم
الا السطح الظاهر) والاحساس به ايضا بواسطة الكيفيات
المحسوسة القائمة بها (دون سمكه) اي ثخنه فالانحصار
الموجود في المحسوس ظاهر البطلان بادنى توجه من العقل

[illegible]

والحافظة

والخاصة المذكورة للوهم تدل على مغايرتها للقوة العقلية د ومن
الحواس الباطنة الحافظة) وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير
من الدماغ تحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج في ادراكها
بعد الذهول الى تجشم احساس جديد ونسبتها الى الوهم نسبة
الخيال الى الحس المشترك ومما يتجه النظر فيه ههنا ان المعنى اذا زال
عن الوهم فان بقي محفوظا بعد فملاحظته ثانيا انما هو بالوهم
فالتذكر بهذا المعنى يتم بادراك وحفظ ومبدا الاول هو الوهم
ومبدا الثاني الحافظة وان زال عن الحافظة فاسترجاعها انما
يكون بان يتقبل الوهم بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من الصور
ويستعرض واحدا منها واحدا ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه
صورها فاذا عرض له الصورة التي ادركت معها المعنى
المطلوب لاح له المعنى كما لاح من خارج فالتذكر بهذا المعنى
يتم بتصرف في تلك الصور وادراك لهذا المعنى واختزانه له ومبدا
الاول المتخيلة ومبدا الثاني الوهم ومبدا الثالث الحافظة
فلا حاجة للتذكر والاسترجاع الى قوة سادسة هي تلك القوة
تسمى حافظة من حيث صيانتها ما فيها ومتذكرة بسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستفيدة اياها
اذا فقدت كذا قيل اقول وانت تعلم ان التفصيل المذكور يعطي
ان الادراك الثاني انما هو بالوهم سواء كان المعنى باقيا في
الحافظة او لا فمدخلية الحافظة في الصورة الاولى من توقف حيث
ذلك الادراك عليها ومدخليتها في الثاني بمعنى اختزانه

ذلك المدرك فيه فنسبة التذكر الى الحافظة دون الوهم ليس بذاك
والمص جري على المشهور من كون المتذكرة هي الحافظة فقال
(وهي التي يكون بها ذكر) بالضم يختص بالقلب على الاشهر ويجوز فيه
الكسر ايضا وبالكسر يختص باللسان على الاشهر ويجمع الضم
ايضا (سائر الوقائع والاحوال الجزئية) اذ الجز الكليات
خزانتها الجوهر المفارق ولما كان تغاير الحواس الظاهرة وتغاير
محالها ظاهر الاسترة به لم يتعرض له ونبه اجمالا على تغاير الحواس
الباطنة وتغاير محالها بقوله (ولكل من الحواس) الباطنة
(موضع) من الدماغ يختص به) بمعنى انه لا يكون في ذلك
الموضع غيره كما علم من تعيين محالها على ما في التلويحات
والنجاة اذ لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدل عليه
قوله بعد ذلك واختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور
وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الاشارات ان محل الخيال الروح
المصبوب في البطن المقدم لا سيما الجانب الاخير ومحل الوهم
الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط وسلطان
المتخيلة في الجزء الاول من التجويف الاوسط اذ على هذا يتوارد
بعض تلك القوى على محل واحد (ويختل ذلك الحس باختلاله
مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف تغاير القوى
واختصاصها بمواضعها) كما شهدت به التجربة واعلم
انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا يتعرض
الطبيب لمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة

لمضار

لمضار احوال قوى اخرى مثل التخيل والخيال والذكر الذى سيقوله
بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا لحقها في مضرة في
فعلها كان ذلك مرضا فان كانت المضرة يلحق فعل قوة بسبب
مضرة لحقت فعل قوة اخرى وكانت تلك المضرة تتبع سوء مزاج او
فساد تركيب في عضو ما فكيفية ان يعرف لحوق تلك المضرة بسبب
سوء مزاج ذلك العضو وفساده حتى يتداركه بالعلاج او يتحفظ
عنه ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما يلحقها بواسطة اذا كان
قد عرف حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف
بان طريق التجربة لا يتمشى في الواهمة ثم ان المص بني الكلام
هاهنا على المسامحة واتباع المشهور فانه حقق في غير هذه
الرسالة ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة لها افعال
متعددة يسمى بحسبها باسماء مختلفة فمن حيث يتعلق بها
حفظ الصور خيالا ومن حيث الوهم والحكم واهمة ومن
حيث التفصيل والتركيب متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير
هذه القوى انما يتم لو ثبت تغاير الافاعيل فلا يتم فان الحس
المشترك عندهم ايضا مدركة لمدركات جميع الحواس الظاهرة
وان كان اختلال البعض مع بقاء الباقي فنسبي ان التجربة
لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها او يتقارب كهذه الثلاث
فان اختلال المقدم بطن مع سلامتهما مثلا موخره صعب الاثبات
كيف وفعل بعضها يتوقف على فعل غيرها كفعل المتخيلة على
فعل الخيال والوهم والحافظة وفعل الوهم على فعل المتخيلة

بل على الخيال ايضا في الجملة فكيف يخيل واحد منها ويسلم الباقيا
وانكر انطباع الصور في الحواس مطلقا الا لان المدرك ربما
يزداد مقداره على مقدار محل الحس بالاضعاف فالحاصل
فيه لا محالة يكون اصغر منه فكيف ينطبق عليه ومايقال من ان
النفس يستدل بالصورة وان كان اصغر من المرئي على ما عليه
المرئي في نفسه بمعنى ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل
مقداره بالطل عنده لان ادراك مقدار المرئي بالمشاهدة لا
بالاستدلال ولذا يستحيل عنده انطباع الصور في المرآة
لاختلاف مواقع الصورة منها باختلاف مقامات النظار
ولانه يرى الصورة غائرة في عمق المرآة بحسب بعد ذي الصورة
عنها وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي به عمق المرآة كما اذا لمست
المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع فانك ترى
بين ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافة ابعد من
عمق المرآة بكثير والحق عنده في الصور الخيالية وصورة المرآة انها
صياصي متعلقة لا في مكان بل هي موجودة في عالم آخر متوسط
بين التجرد التام والتعلق التام يسمى عالم المثال والنفس
يشاهدها هناك وهذه مظاهر كالمرآة والخيال وانكر
انحفاظ المعاني الجزئية في الحافظة اذ ربما يجتهد الانسان
جهدا عظيما في تذكر شيء منها فلا يتاتى له ثم قد يتفق ان
يتذكر بعينه فلو كان محفوظا في بعض قوى بدنه لما غاب
عنه بعد التفحص الشديد بل المعاني عنده محفوظة في النفوس

المنطبعة

المنطبعة السماوية كما ان الكليات محفوظة في المجردات نعم يجوز ان
يتعلق بالحافظة استعداد استفادتها من الخزانة وحقيقة الادراك
عنده اضافة اشراقية للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك الاضافة ربما
يترتب على استعمال الحواس وربما يتحقق بدونه فان النفوس المنسلخة
عن الابدان ربما تشاهد امورا يتيقن انها ليست نفوسنا في بعض
القوى البدنيه والمشاهدة باقية مع النفس ما بقيت وكذا
الانوار العاليه يشاهد بعضها بعضا وليس بصرها يرجع الى
علمها بل علمها يرجع الى بصرها فهذه القوى كلها في البدن ظلها
في النفس الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها وهكذا هذا
خلاصة ما عنده هو عليه وتحقيق الحق فيه مما لا يتيسر الا لاهل
التجريد ولما فرغ عن تفصيل القوى الدراكة شرع في تحقيق القوى
المحركة وهي اما باعثة عليها واما فاعلة لها وقدم الاولى لتقدم
فعلها فقال (وللحيوانات قوة شوقية) ينبعث عن القوى
المدركة (ذات شعبتين منها شهوانية جبلت لجلب الملائم
طلبا للذة) وينبعث عن اعتقاد الملائمة في الشيء مطلقا
سواء كان اولا (وغضبية خلقت لدفع ما لا يلائم) بحسب
الاعتقاد مطلقا كان اولا على وجه الغلبة وتلك السوق
القوة الشوقية في القلب كما ان الطبيعة في الكبد الا ان
الشوقية لا توجد في كل عضو شيء منها او شبهها بخلاف
الطبيعية فان الجذب والدفع والتغذية والتنمية تسري
منها الى الاعضاء على رايهم كذا في المطارحات وهو خلاف

ما في القانون فانه جعل القوى ثلثا حيوانية هي مبدا الحيوة
واعداد قبول الحس والحركة ومبداها القلب وطبيعية هي مبدا
التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبداها الكبد ونفسانية
هي مبدا الحس والحركة الارادية ومبداها الدماغ نعم المبدا
الاول في جميعها هو القلب على ما نقله عن ارسطاطاليس
واستحسنه واعلم ان كون القوة الشوقية واحدة تسمى
غضبية باعتبار وشهوانية باعتبار او متعددة محل
تامل وعبارة الرسالة وغيرها غير مصرحة باحد الاحتمالين
وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا في عبارة النجاة وقوة
محركة تباشر التحريك منبثة في العضلات من شانها ان
تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات والاعصاب
او ترخيها بتمديدها واعلم ان الحركات الاختيارية لها
مبادي مترتبة ابعدها عن الحركات القوة المدركة وهي الخيال
والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
وذلك لان الحركات الاختيارية يتوقف على تصور الفعل
ملاحظة ترتب جر النفع او دفع الضر عليه فان القصد الى
غير المشعور به محال الاختياري بدون ~~[illegible]~~ التصديق بترتب
الفائدة او ما هو في حكم التصديق به محال ضرورة ويليها
قوة الشوق فانها تنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهي
الرئيسة في القوى المحركة كما ان الوهم هي الرئيسة في المدركة ويدل
على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وقد

نعم في هذه م

بتمديدها

والمقصود

بتره

اثبت بعضهم بينها وبين الحركة الفاعلة قوة اخرى هي مبدا العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي ~~تفصم~~ تفصيم بعد التر دد
~~في قوا بين الشوق بان الانسان~~ وفرقوا بين الشوق والعزم
بان الانسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المص بان الاجماع هو كمال
الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتاكد حتى يصير اجماعا
فليس هناك قوة اخرى يكون مبدا للاجماع ولذلك لم يذكرها
في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق هو الميل الطبيعي
الذي هو ليس عن روية والعزم الميل الاختياري الذي
يتبع الروية في الانسان وظاهر تغايرهما وايضا ربما يحصل
كمال الشوق بدون العزم كما في اللذات المحرمة للزاهد المغلوب
للشهوة الذي يكف نفسه عنها تكلفا فلا يكون العزم
كمال الشوق قلت لا شك ان ميل النفس الى الفعل
الاختياري مطلقا انما يعقب اعتقاد ترتب الغاية
عليه غايته ان ذلك الاعتقاد قد يكون حكما وهميا
غير مبني على روية فربما يحمل الروية فيلوح ان النفع في
جانب الخلاف فيحصل الميل الاقوى الى ذلك الجانب فيصدر
الفعل على وفقه فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع
الا ان الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الاخرى فكري
وليس احدهما طبيعيا على ما هو المشهور لان الامر الشعوري
لا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح وبالجملة لا نزاع في

الشوق

الشوق

تسميته احدهما طبيعيا والاخر اختياريا بعد تحقيق المعنى
وان ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين واما
الزاهد المغلوب فلا نم انه حصل له كمال الشوق كيف ولو صح
ماذكرتم لم يكن الشوق من مبادي الافعال بل الارادة المخالفة
لبقي النوع اذ المفروض ان في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله
الى الجانب المخالف للارادة فلا يتحقق الى جانب الارادة ضرورة استحالة
كون الشيء الواحد مشتوق الفعل والترك معا في حالة واحدة لا
يقال الاستحالة في ان يكون الشوق الاقوى الى جانب الخلاف ويتحقق
شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون الشوق من مبادي
الافعال باعتبار ذلك لانا نقول لا دليل على ثبوت الشوق
الضعيف على وفق الارادة في الصورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه
وبالجملة فعليكم البيان وايضا لما كان الشوق عندكم هو الميل
المترتب على الاستحسان التخيلي المسمى عندكم بالطبع فمن البين
عدم تحقق ذلك الميل الى جانب الموافق للارادة في تلك الصورة
ضرورة ان الادوية غير مشتهى اصلا وترك اللذات المحرمة للزاهد
المغلوب غير مشتهي اصلا بالمعنى المذكور واعلم ان هذا المبحث
من غوامض المطالب ولم اعثر على تفصيل فيه من قبل القوم فلا
باس ان نفصل فيه الكلام عسى ان يتضح المرام بتفصيل الخصام
فنقول لا يخفى عليك اذا حكمت وجدانك ورفضت الجدال
جانبا انا نتصور شيئا لذيذا عندنا وجدنا من طبعنا ميلا
قويا اليه فربما لا يعارضه فينا داع الى الكف عنه فنزاوله

وايضا

وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه ونجد فينا ميلا مخالفا
للاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع
بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل فيه كالمحتمي المتكلف للتوقي عما
يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء له وربما غلب الميل الاول فيترتب
عليه الفعل مع علمه بما تعطيه الروية من المصلحة في الكف وتحقق
ميل ما الى الكف بسبب ما يلاحظ من المصلحة كالمنهوم الذي يغلبه
الحرص فيأكل ما يعلم ضرره ويشبه تخالف الميلين في القوة المحركة
تخالف الحكم العقلي والوهمي والتخيلي في القوة المدركة بل هو مستند
اليه فتلخص من ذلك ان فينا ميلين متغايرين اما بالنوع او
بغيره وان الفعل قد يترتب عليه على كل منهما دون الاخر سواء لم يوجد
الاخر اصلا كالاكل لشهوته من دون ملاحظة الفكرية او وجد
وخالفه لكن كان مغلوبا كما مر من مثال المنهوم المباشر لما يحكم
عقله بضرره فان الفعل فيهما يترتب على الميل الشهواني وكالاكل لما
لا يشتهيه ولا يتنفر عنه بان لا يكون لذيذا ولا بشيعا مثلا وكترك
الاكل لما يلاحظ فيه من المنفعة والاكل للتشبع لما فيه من المصلحة
فان الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الاول وبالجملة فالفعل
قد يترتب على كل منهما دون الاخر ولا شك ان ترتب الفعل على احد
مع تحقق الاخر لا يعقل مع تساويهما بل انما يكون للغلبة فانهما
غلب على النفس طاعته القوة المحركة اذا تحققت ذلك فان خص
اسم الشوق باحد الميلين والعزم بالاخر لم يكن شيء منهما بخصوصه
من مبادي الفعل الاختياري لتحققه بدون كل منهما كما عرفت

بل يكون ح القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق الشامل لهما
بشرط الغلبة على النفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق
فكانه نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي ان يراد منه الميل
المطلق والا لم يكن هو بخصوصه من المبادي كما مر ومن جعله غير
الشوق فقد خص الشوق باحد الميلين والعزم بالاخر ولزمه ان
لا يكون شي منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادي
على الثلاثة وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدا اخر مغايرا للشوق
فيختل مقصوده فالحاصل من جميع ذلك ان الميلين متغايران نوعا
او صنفا لكن الذي هو من المبادي امر واحد هو الميل المطلق بشرط
الغلبة والرسوخ فجعل العزم مبدا آخر ورا الشوق باطل فالحكم
باتحادهما نوعا قول من غير ثبت ولا يتوقف المقصود اعني عدم
كون العزم مبدا اخر على ذلك هذا ما حصله نظري القاصر
وفكري الفاتر ولعلك اذا احطت بجوانب المقال وكشفت عن
عين البصيرة غين الجدال انكشف لك عن وجه جليته الحال
نقاب الخفا والاشكال ٠ وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو
الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخاري متولد من لطائف الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ٠ فان تجويفه الايمن مشغول
بجذب الغذاء من الكبد ٠ وينبث في البدن ٠ بواسطة سريان
الدم الذي هو مركبه فيه ٠ بعد ان يكتسب السلطان
النوري من النفس الناطقة ٠ اما متعلق بقوله ينبث او
بقوله حامل والمراد بالسلطان النوري الكيفية النورية

في

التي يحصل له من النفس وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب
الصور فان تعلق النفس به يفيده لطافة ونورا او القوة الحيوانية
التي هي معدة لقبول سائر القوى وهي مبدا حركة الروح الى الاعضا
على ما هو مذكور في كتب الطب لكن قال في شرح القانون ان
الحكيم الفيلسوف لا يعتقد لهذه القوة وجودا البتة واعلم
ان مزاج الروح غير ثابت به بل لكل قسط منه مزاج يناسب
العضو الذي هو موطنه سوا كان جعل المبدا الاول هو القلب كما هو
مذهب الحكما او جعل كل عضو مبدا اول لما يظهر فيها من الافعال
كما هو مذهب عامة الاطبا اذ لو اتحد المزاج لاتحد الاثار وذهب
الحكما وجمهور الاطبا الى ان الروح يتولد في القلب وينجذب منه
قسط الى الكبد وقسط الى الدماغ لكن الحكما على ان القوى ايضا
تفيض عليها في القلب وان لم يظهر الافعال الا في تلك الاعضا
وخالفهم الاطبا فقالوا تلك القوى انما يفيض على القسط المنجذب
الى تلك الاعضا فقوة الحس والحركة يفيض الى القسط المنجذب
الى الاعصاب فقوة الحس والحركة يفيض على القسط المنجذب الى الدماغ
وقوة التغذية والتنمية على القسط المنجذب الى الكبد
وذهب جالينوس الى ان الروح يتولد في الدماغ وينتقل منه الى
غيره ورد عليه الشيخ في الثلوجيات بان مزاج الروح حار فيجب ان
يكون العضو الذي يتولد منه حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار
توليده الى التبخير والتلطيف وافتقارهما الى حرارة كثيرة والدماغ
بارد رطب ولو كان حارا لاشتغل بانضمام حرارة الحركات الفكرية

ذهب

الي حرارته الاصلية اقول وانت خبير بان امثال هذه الادلة
لا تفيد اليقين الا لاهل الحدس الصائب بل جل مطالب الحكمة
لايظهر الا بالحدس وهذا الروح لما كان للطافتها وشفافتها وقربها ٦.
من الاعتدال تشبه الاجرام السماوية الخالية عن الاضداد ولذلك
يفيض عليها النفس الناطقة لمناسبتها المبدع تعالى عنها
ومن ههنا يتفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية فافهم
ذلك . ولولا لطفه ما سري فيما يسري من المجاري
الضيقة كمسام الاعصاب والعظام والعروق الشعرية
المنبثة في اللحم واستدلوا على وجود الروح وانه الحامل لتلك
القوي فانه اذا . اذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ الي بانه
عضو يموت ذلك العضو ويعرض له ما يعرض للميت
من التعفن والفساد . وهو مطية تصرفات النفس الناطقة
اذ هو متعلقها الاول كما مر وبواسطتها يسري فيض
الحياة وتوابعها منها الي اجزاء البدن فيتصرف النفس في
البدن ما دام هو على الاعتدال المناسب لتلك النفس
واذا انقطع الروح المعتدل بالاعتدال الخاص .
انقطع تصرفها في البدن وهو المسمى الموت . وهذا
الروح حيواني سمي به لكونه واسطة في وصول فيض الحياة
الي البدن من النفس التي بدانها ولاشتراك الحيوانات فيه
غير الروح الالهي المجرد عن المادة . الذي ياتي في كلام
النبوات كقول سيدنا ونبينا سيد المرسلين خلق الله

الارواح

الارواح قبل الاجساد بالفي عام . والوحي الالهي كقوله تعالى
ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي . فانه يعني به النفس
الناطقة التي هي نور من انوار الله تعالى القائمة الموجودة لا في
اين لما مر من برهان تجردها . من الله مشرقها لكونها
لكونها لمعة من انواره فان المجردات عنده كلها انوار وهي متحدة في حقيقة
مختلفة بالشدة والضعف والتمام والنقصان وينتهي في الشدة
والكمال الي نور الانوار الذي جميع الانوار لمعاته كما ينتهي في
الضعف الي النور المحسوس المفتقر الي الاجسام وبينها نوع من
الاتصال كما ان النور المحسوس من السراج له اتصال وان
اختلف مراتبه شدة وضعفا بحسب القرب من السراج والبعد
عنه . والي الله مغربها اذا تخلصت عن الالواث البدنية
بان تحشر الي جوار قدسه كما اشير اليه بقوله تعالى في مقعد
صدق عند مليك مقتدر . وجماعة من الناس لما تفطنوا
ان هذه غير جسمية توهموا انها الباري تعالى وقد ضلوا ضلالا
بعيدا فان الله واحد لما سياتي من برهان التوحيد والنفوس
كثيرة واشار الي تلك المقدمة بقوله . ولو كانت نفس زيد وعمرو
واحد الادرك احدهما جميع ما ادرك الاخر ولاطلع كل من الناس
على ما اطلع عليه الكل فرورة ان النفس كل منهم عين نفس الاخر
على هذا الفرض . وليس كذلك بالبديهة واورد عليه انا لا
نم لزوم ذلك اذا اريد الادراكات المتوقفة على الآلات لكون
ادراكها مشروطا بتلك الالات فلا يدركها الا بها وان اريد

الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك الكل فيها
الا يرى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الى
الالات واقول اذا اتحد النفس في الكل كان جميع الالات لذات
واحدة فيكون تلك الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع
الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا ذاتا واحدة كان مدرك
زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظاهر لا يقال لما كان
الادراك بالالات كانت من حيث تلك الالات مدركة لتلك
المدركات فلا يلزم كونها من حيث الات اخرى مدركة لها
لانا نقول ان الحيثية التقييدية فلا يصح كونها من حيث
تلك الالات مدركة لكون المقيد بتلك الالات من حيث هو
مقيد امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل الة غير
المقيد بالة لالة الاخرى بالذات ضرورة فرض وجود المقيد
من حيث انه مقيد فيوجد التقييد ايضا ويكون المركب
منها ومن مقيد اخر بالذات فيتغاير النفوس بالذات وقد فرضت
متحدة بها وان اريد حيثية التعليلية فلا ينافي
الاتحاد في الادراك ضرورة اذ الفاعل الواحد اذا صدرت منه
افعال متعددة بالات مختلفة كان هو الفاعل لكل منها الا يرى
ان النفس تدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بالات متغايرة
ومع ذلك هو المدرك لجميعها فافهم هذا وما ينقل عن بعض
الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب من اخر من الوحدة لا ينافي
التعدد بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم

لا يخفى ان الدليل المذكور دال على ان حقيقة النفس ليس عين
الباري واما ان نفسا معينا من النفوس لا يكون عينه
فلا بل لا بد من اخذ هاتين الدليل الاخر لانا نقول الامكان والوجوب
والامتناع لوازم الماهية فما يكون فرد منه ممكن يكون سائر
افراده كذلك ولذا لا يحال في الوجوب والامتناع وقد حقق هذا
في موضعه فلو كان الواجب نفسا من النفوس كان حقيقة النفس
واجبا لماهية فيلزم تعدد الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد
النفوس في الماهية اذ امكان تعدد افراد حقيقة النفس
المفروض كونها عين الواجب وربما يمنع هذا ذلك هذا
والدليل الذي يأتي يدل على انه ليس نفسا من النفوس وهو
قوله . ثم كيف يتناسب قوى البدن الة الكهنة ويسخره
ويجعله رهين شهوات وعرضة بليات كالالام
النفسانية والبدنية . متقلبا في خبط عشوات
من الاحكام الغير المطابقة . ويحكم عليه حركات السموات
لتغير احوالها بتغير اوضاعها كما هو شان النفوس فان
كل ذلك نقص وهو على الواجب محال وهذه المقدمة تلقوها
بالقبول وبنوا كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين
والامام الرازي من المتكلمين اجماع العقلاء عليها
وهي مما يحكم به الفطرة السليمة كيف لا وهو منبع كل خير وكمال
وليس هناك الا الوجود البحت الذي هو خير محض . وجماعة
وجماعة توهموا انها جزء منه بان يكون كل نفس جزءا من

اجزائه منفصلا عنه ومنشأ وهمهم انهم تفطنوا لكون النفس
نورا فائضا منه تعالى فتوهموا كونه جزءا منه على نحو ما يتوهم
العوام في الضوء الفائض من جرم الشمس وغيرها. وهو زيغ
ضلال. فانه لما برهن على انه ليس بجسم كما سيجيء فكيف
يتجزأ وينقسم فان التجزي والانقسام من خواص الاجسام
والجسمانيات لانه فرع المقدار المختص بالجسم وانما لم يحتج الى
ما سنبينه من عدم ترتب الواجب لان الخصم ربما يتوهم جزءا كونها
تحليليا لا تركيبيا ومن يجزيه من قبيل الاقناعيات
وقد جرت عادته وعادة غيره من اساطين الحكمة خصوصا
الاوائل منهم على ايراد التنبيهات في المطالب الحكمية فانه ربما
يكفي الطالب وان لم يكف في افحام اهل الجدال. واخرون
توهموا قدمها بدون البدن فان البرهان المذكور انما ينفي
قدمها مجردة عن جميع الابدان بل وجودها قبل البدن لا قدمها
على سبيل التناسخ والمصنف على ان ابطال التناسخ ليس ببرهاني
تفتازاني في التلويحات فلذلك لم يتعرض له هناك. ولم
يعلموا انها لو كانت كما زعموا مجردة في الازل عن جميع
الابدان. فما الذي الجاها لمفارقة عالم القدس والحياة
اي التجرد المحض الذي هو منشأ التنزه عن النقائص الهيولانية
والحياة العقلية. والتعلق بعالم الموت الطبيعي
والظلمات اي البدن الذي هو عرضة الموت الطبيعي
والنقائص الهيولانية. ومن الذي قهر القديم وجبره

بالتعلق بالبدن الشخصي مع عزلة شركه له. وكيف سخرها
قوى الطفل ~~الطفل~~ الرضيع بل الجنين. حتى انجذبت من عالم
القدس والنور الى بدنه وهذه كلها تنبيهات اقناعية
واشار الى الوجه البرهاني بقوله. وكيف امتاز بعضها عن
بعض في الازل وتقريره انها لو كانت ازلية فاما ان يكون
متعدده او واحدة وكلاهما باطلان اما الاول فلان تمايزها
اما بالماهية او بلوازمها او بغيرهما والاول والثاني لاتفاقهما
في النوع ولوازمه كما قال. ونوعها متفق وكذا الثالث
لان ذلك الغير ان كان الموضوع او المادة وعوارضها فقد
اشار الى بطلانها بقوله. ولا مكان لا بالذات ولا بالعرض
ولا محل اي لا مادة ولا موضوع وان كان امرا حالا فيها
فقد اشار اليه بقوله. ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا
هيئة مكتسبة كما يكون بعد البدن اي بعد قطع التعلق
عن البدن فان تعينها ح بتلك الملكات المكتسبة عندهم
حتى قال بعضهم بعض اهل الذوق ان تلك الملكات تتجسد في
عالم المثال ويصير بدنا للنفس وربما يسمى بالبدن المكتسب
اما انتفاء المكان بالذات فلتجرده واما المكان بالعرض فلان
العرض الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر
فلا موضوع لها وليست ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل
والانفعال فلتوقف فعلها وانفعالها على البدن اذ بذلك
يتميز عن العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها

بما يحل فيها محال لان حلول الشيء في الشيء فرع تميز المحل وتعينه
وان كان غيرها فلم يتعرض له وهو اما فاعل او آلة لفاعل وهو
ايضا ممنوع لانا ننقل الكلام الى تخصص الفاعل والآلة بها وفيه
نظر لانا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل
والآلات ونمنع ان نسبته لخارج سوا بل نقول كل من تلك الفواعل
والآلات بذاته توجب ما هو معلول له فان ذات العلة مخصص
للمعلول من غير مخصص احتاج الى مخصص يخصصها به والا تسلسل
كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح العين
واعلم انه ذكر الشيخ الرئيس في الهيات الاشارات ان كل ما
له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع
الواحد منها القوة القابلة للتاثير العلل وهي المادة لم يتعين
الا ان يكون من حق نوعها ان يكون يوجد شخصا واحدا
وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد النوع الواحد لا يكون الا بسبب
المادة فما لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه وعلى تقدير
تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض الامام
عليه بان علة تكثر الاشيا المتماثلة لو كانت بتكثر محالها لكانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب
عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر
يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل انما
يحتاج الى فاعل يكثره فقط وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز

٦٠

في نوع من الانواع اعني المادة قبوله التكثر لذاته فلم لا يجوز في
غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج
الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة
ينتقض خلاصته الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه
ونوعه منحصر في شخصه واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوا
رض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمفصل الواحد من الماء يقوم
ببعضه حمرة وبالبعض الاخر سواد والشخص من الماء واحد
فالسؤال انما يتم ~~التعددات~~ لو كانت التعددات اللاحقة
بالمادة العنصرية تشخصات لها وهو ممنوع بل عوارض لشخص
واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام
المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام واقول الحق ان معنى كلام
الشيخ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة لا الى
تكثر المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر
المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة
كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد
الى العلل وحكم بانه لا بد من القوة القابلة لتاثير العلل اعني
المادة فالاحتياج ~~للمادة~~ الى المادة انما هو لقبول اثار العلل
الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لكثرة المادة
فلا يرد سؤال الامام عن اصله وانما حكم الشيخ بالاحتياج
الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بمقتضى الماهية

ولوازمها بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس ذلك هو
الشخص لعدم تحصله بعد ولا لحال فيه لان كون محله حاملا
لتشخص المحل غير معقول بخلاف العكس فان المحل هو الحامل للحال
ولتشخصه وعوارضه لان المحل منعوت بالحال ولا عكس وتحقيق
ذلك ان تكثر الفاعل للمعنى الواحد غير معقول كما ان توحيد
الكثير غير معقول والمعقول من الاول هو ضمه الى امور متكثرة
يحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الآخر
والمعقول من الثاني تاليف امر واحد من ذلك الكثير
مغاير لكل من الآحاد فالنوع اذا كان معنى واحدا مجردا
عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل تكثره اصلا لان
تكثره في حد ذاته غير معقول كما مر وضم امور متغايرة اليه
فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة تكون اصلا
لافراده ينضم اليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كل
واحدة من تلك العوارض فرد مغاير للحاصل منها مع
العارض الآخر وايضا انضمام الامور المتغايرة الى المعنى
المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة
فان جميع تلك الامور المغايرات منضمة الى امر واحد بخلاف ٢
انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة فان كلا
من تلك الامور ينضم الى جزء منه فيحصل من ذلك الجزء وذلك
العارض امر مغاير للحاصل من جزء آخر وامر آخر فافهم ذلك
جدا وهذا الوجه اسد من الاول وابعد عن الشكوك فان

فان

لماهياتها

قلت اختلاف تلك العوارض ان كانت لاختلاف عوارض اخرى
وهكذا لزم التسلسل وان كان لماهياتها لزم ان يكون مشخص
كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد في
انواع ما يعرض مشخصا كالشكل والوضع وغيرهما لانا نختار
الاول ولا محذور فيه لجواز ان يكون اختلافها للاستعدادات
المتسلسلة والتسلسل فيها غير محال لانا نقول ما به الامتياز
يجب ان يكون امرا مختصا في التشخص لان الماهية مشتركة
فلا بد ان يكون فيه امر يميزه عما عداه من الافراد الموجودة نعم
يجوز ان يكون ذلك الامر مستندا الى امر سابق عليه بالزمان
قلت نختار الثاني ويلزم الانتهاء الى عوارض مشخصة لانوا
٢ عها المراتب والشكل والوضع وغيرهما من المشخصات ان فرض
اتحاد انواعها في الاشخاص فيكون لافرادها مشخصات منحصرة
النوع في الفرد ولا محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر الدقيق
فتامل واما الثاني وهو كونها واحدة فاشار الى بطلانه
بقوله . ولا يصح ان يكون واحدة لانها ان بقيت بعد
التعلق على وحدتها لزم ان يدرك كل واحد ما ادركه الآخر لما
هو مفصل ولم يذكره المص وان لم يبق على الوحدة . فينقسم
ويتوزع على الابدان وهو مح فانه ليس بجسماني اي ليس بجسم
ولا حال فيه ولا جزء منه . لا يتجزأ لان الواحد اذا قبل
الانقسام فالقابل لذلك الانقسام اولا وبالذات هو
المقدار وما عداه يقبله بتوسطه هذا في الانقسام الوهمي

والانقسام الفعلي فالقابل له عند المشائين الهيولي
الاولى والمقدار معدله وعند الاشراقيين نفس الصورة التي هي
عين المقدار عندهم . بل هي حادثة مع البدن اذا تم استعداده
لقبولها ثم لما كان ما تقرر من امر النفس انها نور مجرد ولست عين
الباري ولا جزء منه ولا قديمة بل فائضة من مبدأها حادثة مع
حدوث البدن ربما لا يتقرر في النفوس القاصرة المسخرة
للوهم ويتوهم ان يحصل بسبب فيضان تلك النفوس
الغير المتناهية نقصان في مبدأها نبه على دفع هذا
الوهم بتمثيل تضمنه قوله . ولما رايت فتيلة مستعدة
للاشتعال بان لا يكون رطبة مثلا . يشتعل من النار
من غير ان ينتقص منها شي . بل ابصرت الشمس تفيض عنها
النور على جميع الاعيان القابلة من غير نقصان . فبها
فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن
من غير ان ينتقص من واهبها القريب الذي هو العقل
الفعال . والبعيد الذي هو المبدا الاعلى . شي والغرض
منه تليين عريكة الوهم بابداء مثال يوافق فيه العقل في الحكم
المذكور بعد ان ثبت ذلك الحكم بالبرهان فان الوهم بعد
قيام البرهان ربما ينبو عن قبول النتيجة لما حصل عليه
من مقايسة المعقول بالمحسوس فاذا مثل له في المحسوس
ينقاد للعقل ويؤمن له فيتم الطمانينة بل ربما كفى امثال
هذه الامثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم والله

يهدي

يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **الهيكل الثالث** في
مسائل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف عليها اثبات الواجب
لذاته الجهات العقلية ثلث اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع باعتبار تحققها في العقل تسمى جهة وباعتبار
تحققها في نفس الامر مادة ولما كان النسبة متعلقة بالطرفين
فربما ينسب تلك الكيفية الى المحمول فيقال واجب وجوده
وممتنع وجوده وربما ينسب الى الموضوع فيقال هو واجب هو
ممكن هو ممتنع والمآل في الكل واحد والمبحوث عنه ههنا هو
تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود الخارجي واجب
وممكن وممتنع كانه قصد بذلك حكاية ما يعتبر في القضايا
فان ج ب بالضرورة في قوة قولك ج متصف بب اتصافا
واجبا والا فالظاهر ان يقول وجوب او امكان وامتناع
. فالواجب ضروري الوجود والغرض منه تعريف الوجوب
بضرورة الوجود فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم
تعريف المبدا بالمبدا واما اذا اريد تعريف ما صدق عليه ذلك
المفهوم فلا كما اذا عرفت الناطق بالضاحك واردت به تعريف
النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو في الحقيقة ليس
تعريفا للمشتق بل المعنى امر هو الحقيقي النوع الذي يوجد فيه
المشتق وربما ذهل عن هذه النكتة بعض الافاضل والظاهر
ان المراد بالواجب الواجب لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق
فالتعريف ايضا مقيد به . والممتنع ضروري العدم اي

لذاته بناء على الظاهر . والممكن ما لا ضرورة فيه في وجوده
ولا عدمه بالنظر الى ذاته وعلى هذا بين الاقسام انفصال
حقيقي والحصر بينها عقلي وتخييل القسم الرابع اعني ضروري
الطرفين مضمحل بادنى توجه من بديهة العقل فان اقتضاء
احد الطرفين يستلزم المنع من الاخر والمنع عن الاخر يستلزم
عدم اقتضائه استلزاما بديهيا لا سترة به فهو حصر مقطوع
به سواء سمي عقليا او قطعيا فلا نزاع في الاسامي وان
عمم الواجب والممتنع كان بين الاقسام منع الخلو دون الجمع
فان الممكن اما واجب بغيره او ممتنع بغيره كما يعلم من قوله
والممكن يجب ويمتنع بغيره . لامتناع وجوبه وامتناعه
بذاته والا لزم الانقلاب وامتناع انتفاء وجوبه وامتناعه
بالغير اذ لا يخلو من ان يوجد علته اولا فان وجد وجب بها وان
لم يوجد امتنع بعدمها . والسبب هو ما يجب به وجود
غيره اذ لو لم يجب الوجود به لكان اما باقيا على ما هو
حاله بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود للعدم او صائرا اولى
مع عدم انتهائه الى حد الوجوب والاول باطل والا لم يكن فرق
بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سببا هف والثاني
ايضا باطل لان الاولوية يستلزم مرجوحية الطرف الاخر
وهو يستلزم المحال استحالته لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالته
يستلزم وجوب الطرف الاول وقد فرض غير واجب هف
والممكن لا يكون موجودا من ذاته . اذ لو وجد من ذاته

فان

فاما ان يتساوى وجوده وعدمه وهو مح لامتناع ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح بالبديهة واعتبر ذلك بكفتي
الميزان ولم نتعرض لهذا الشق لظهوره واما بان يترجح وجوده
لذاته وهو مح . اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا
لا ممكنا وقد فرض ممكنا هف . فلا بد له من سبب
يرجح وجوده على عدمه والسبب اذا تم لا يتخلف عنه وجود
المسبب اي لا يمكن التخلف والا فاما ان يتساوى وجوده
وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون
ما فرض تمام العلة تمامها واما ان يترجح احد الطرفين من غير
ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا
فلنفرض معه الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص
احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر
لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاولوية
الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متسا
ويان فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن ما فرضناه
علة تامة هف هذا ما تقرر عليه راي بعض المحققين للمتاخرين
بعد تزييف ما قاله من قبل في هذا المطلب واقول لا يلزم التخلف
اذ يلزم من امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت وعدمه
في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت
اتصافه بالوجود ولا استحالة في امكان العدم في وقت
الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما

حقق في معنى المشروطة والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في
الجملة لا ما يجوز عدمه تارة ووجوده اخرى الا يرى ان الزما ن
ممكن مع انه لا يجوز ان يوجد بعد تمام العدم ولا ان ينعدم
بعد الوجود كما حقق في موضعه فالوجه ان يتمسك بما اشرنا
اليه سابقا من ان اولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله
وهي يستلزم استحالته المستلزمة لوجوب ذلك الطرف
لا يقال على سبيل النقض لو صح ذلك لزم ان يستلزم المسا داة
التي هي مقتضى ذات الممكن تعين احد الطرفين فانا نقول
مساواة احد الطرفين للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة
الترجيح بلا مرجح واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف
او على سبيل المناقضة لا نسلم ان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع
في صورة التساوي لانا نقول اما على الاول فالنقض انما
يتم بجريان الدليل في مادة مع تخلف المدعى والمدعى ههنا
الاستحالة ولا نم التخلف في تلك المادة بل التساوي في
نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين والممكن
لا بد من ترجيح احد طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن
اما بما يرجح وجوده او بما يرجح عدمه والامكان امر اعتباري
يعرضه في العقل اذا لاحظه مع قطع النظر عن غيره وعلى
الثاني انه لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز
الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فيكون مرتفعا

فاذا وقع الارتفاع بجائز لزم ارتفاع النقيضين وان لم
يقع وهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال لان
امكان المحال محال فتدبر فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما
والله الموفق فان قلت هذا البحث في الحقيقة تكرار لما سبق
من قوله والسبب هو ما يجب به وجود غيره قلت الغرض
ههنا التعريف وانما تعرضنا هنالك للاشارة الى دليله
اجمالا نظرا الى الحكم الضمني اللازم للتعريف تكثيرا للفائدة
وايضا لم يعلم ههنا انه متى يجب به وجود غيره فانه في
قوة المطلقة فاشار ههنا الى انه انما يجب به وقت التمام
ثم الظاهر انه تعريف للسبب الفاعلي فانه الذي يجب
به المسبب بعد اجتماعه جميع ما لا بد منه في التاثير من
الشرائط والآلة والمادة وغيرها ولم يعين ههنا ان
الوجوب في ذلك الحال فاشير اليه في هذا الموضع ويمكن
ان يحمل الاول على العلة مطلقا ويكون معناه ما له دخل
في وجود غيره وح فلا يتم وهم التكرار اصلا ويؤيد هذا
ظاهر قوله. وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في
السببية كان ارادة او وقتا او مكانا او معاونا او محلا
قابلا او غير ذلك فيحتمل ان يكون قوله او غير ذلك عطفا
على ما سبق ويكون اشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشروط
وارتفاع المانع ويحتمل ان يكون عطفا على قابلا فان
المحل القابل للشيء هو الذي يجب وجوده مع المقبول

كالهيولي للصورة والمحل الطاري عليه الشي لا يجب وجوده
معه كالصورة الجسمية للانفصال الطاري عليه فانه
قد يسمي محلا له باعتبار طروه عليه وح يظهر لقوله فايدة
فائدة ما . واذا لم يوجد السبب بتمامه بان يكون
بسيطا ولا يوجد او مركبا وينتفي كل جزء من اجزائه . او
ينتفي بعض اجزائه فقط ويمكن ان يجعل هذا اشارة
الي المركب مطلقا والاول اشارة الي البسيط فان انتفاء
بعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء وانتفاء البعض
مع وجود البعض . لا يحصل الشي ضرورة . واذا
حصل جميع ما ينبغي في وجود الشي وارتفع جميع ما
لا ينبغي من الموانع ان كان للمعلول مانع . وجب
الشي ضرورة وهذا بظاهره لا يشتمل العلة التامة
البسيطة الهيكل الرابع في مباحث يبحث عن
الالهيات . وفيه فصول خمسة عنون اثنان
منها بواسطة الهيكل وخاتمته فصل في توحيد الواجب
وتنزهه عن وجود الكثرة وقدم هذا الفصل علي اثبات الواجب
لانه يثبت ذلك علي وجه لا يتوقف علي اثباته فانه
ينظر في وجوب الوجود وما يقتضيه من الاحكام التي من
جملتها البرأة عن وجوه الاكثر الكثرة . لا يصح ان يكون
شيان هما واجبا الوجود لانهما ح اشتركا في وجوب
الوجوب الذي هو غير خارج عن حقيقتهما اذ لو خرج

عن حقيقتهما او حقيقة احدهما فاتصافه به اما بسبب
غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب الي الغير في وجوب وجوده
واما بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود علي ذاته لان العقل
يحكم بان الشي ما لم يجب وجوده او لا يجب عنه وجود شي
اصلا سواء كان ذلك الشي عينه او غيره فان العقل يحكم
به فانه يحكم به حكما كليا من غير استثناء تلك الصورة
فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث هو معطي الوجود يجب
تقدمه بالوجود علي ما يعطيه الوجود فالوجوب السابق
ان كان عين اللاحق لزم تقدم الشي علي نفسه وان كان غيره
ننقل الكلام اليه حتي يتسلسل او يدور فثبت ان وجوب الوجود
غير خارج عن حقيقتهما فاما جزء لحقيقتهما او عين حقيقتهما
او جزء واحد وعين الاخر وعلي التقادير فلا بد من فارق
بينهما يكون فصلا او مشخصا لهما او لاحدهما . فيتوقف
وجود احدهما او كليهما علي الفارق اما الاول فبان
يكون مميز كل منهما امرا موجودا فيه واما الثاني فبان
يكون امتياز احدهما بثبوت امر فيه وامتياز الاخر بنفس
حقيقته المجردة عن ذلك الامر وعند التحقيق يلزم افتقار
كليهما الي الفارق لان مجرد الامر المشترك لا يكفي في تحصيل
شي منهما بخصوصه بل لا بد من فارق ينضم اليه وجوديا
كان او عدميا لكن تنزل الي الترديد بين افتقار كليهما او
احدهما استظهارا لعدم توقف البرهان علي افتقار كليهما

هذا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول الوجوب الذاتي المطلق عليهما
قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون قوله على ما تحته
قولا عرضيا ويكون له افراد متعددة متمايزة بماهياتها
مشتركة في هذا العارض لان ما ثبت من انه عين حقيقة الوا جبة
هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك قال ابن كمونة
في بعض تصانيفه ان هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين
متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود
موجودان يتخصص كل نوع كل واحد منهما في شخصه ويكونان
مشتركين في وجوب الوجود فهذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه
ببرهان غير هذا البرهان ولم اظفر به الى الآن هذا ما ذكره في هذا
الكتاب وذكر في كتاب الكاشف ان تعدد الواجب محال
مطلقا اما ان كان نوعهما واحدا فلما مر واما ان كان نوع كل
منهما مغاير النوع الاخر فلان وجوب الوجود يجب ان ~~لا يكون~~
اذ ذاك ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا
فان مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلا
في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا فلو صح وجود واجبين
من نوعين لكان وجوب الوجود عرضا لازما لكل منهما واقول
لقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة يصدق
على كل منهما وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقائق معلومة
لنا الا بمفهوم واحد هو عرض لها فان اراد بكون مفهوم وجوب
الوجود واحدا ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك

الحقائق

الحقائق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعهما واحدا لان ما هو
نوع لها هو تلك الحقائق لا الوجه المذكور وان اراد به تلك الحقائق
انفسها فلا نسلم الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذي
الوجه لجواز ان يكون امرا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له نعم
لو كان ما هو معلوم لنا كنه واجب الوجود لصح ما ذكره لكنه
ممنوع وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود ثم نبه
على الاحتياج الى العارض بقوله ولا يمكن ان يكون شيئان
لا فارق بينهما فانهما يكونان واحدا اقول لان هذا
المطلب اجل المطالب واعلاها فلا اجد من نفسي الرخصة
بالمساهلة فيه والاكتفاء بما ذكر حذرا عن الاطالة فانه
احق المطالب بان يصرف فيها ويستفرغ الجهد فيها شعر
لئن كان هذا الدمع يجري صبابة على غير ليلى فهو دمع مضيع
فاذكر ما فهمته في ذلك من اقاويل القدماء بعد اجالة النظر
واطالة الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلامهم واضلوا مرامهم
وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجوه الحق في مواقعها
والكلام فيه متوقف على تحقيق توهم وجود الواجب على
حقيقته فنقول لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة
الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن محتاج مفتقر الى الغير
فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود الذي هو واجب بذاته
قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما اي كليا
طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد

وايضا لو كان هاهنا ما احتاج في وجوده الى ان يخصص
وح لا يكون حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصية
فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فان اي خصوصية
انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود فيجوز للعقل ان يحلله
الى شيء ووجوده وقد قام البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو
ممكن فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته اعني انه تشخص لا
نوع له حتى لو تعقل كما هو لم يقبل الشركة اصلا ثم ان
الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك
الحقيقة تابع لها وهو امر اعتباري فان اريد بالموجود
ما هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما يعني بالمضيء
ما هو اعم من حقيقة الضوء والاعيان القابلة وبالاسود
ما يشمل نفس السواد وما قام به سواء كان حقيقة في
عرف اللغة او مجازا كان الوجود بهذا المعنى مقولا بالتشكيك صح
وصدق على الحقيقة الوجيبة باعتبار ذاته بمعنى ان الواجبة
مطابق الحمل ~~ومصادقه~~ ومصداقه انما هو خصوصية
ذاته لا امر زائد عليه وعلى تلك الماهيات بسبب
عروض امر اعتباري لها كما ان مصداق الحمل في قولك
الضوء مضيء هو ذات الضوء لا امر زائد عليه وعلى تلك
الماهيات وفي قولك الارض مضيئة هو اتصافها
بامر زائد عليها فهذا معنى ما قاله حكيم الحكماء من ان الوجود د
عين الواجب زائد في الممكنات وان الوجود المطلق

مقول

مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك
ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خارجيا صار قد
عرضه فرد اخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا مرتين كما
فهمه بعض المتاخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما يفهمه
بعض فان قلت فلا يكون الواجب ح موجودا حقيقة بل
يكون وجودا قلت ان كان المراد بالموجود في عرف اللغة شيء
ما عرض له الوجود او تعلق به الوجود فلا يجوز اطلاقه عليه
بهذا المعنى بل انما يجوز اطلاقه عليه بمعنى انه منشأ الاثار
الخارجية والحقائق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية
فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما وصل اليه فهمهم
من المعاني وربما لم يفهموا معنى من المعاني فلم يضعوا
له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا
مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة
هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان والمنا عة
اللفظية غير قادح في تحقيق المطالب الحكمية ولذلك قال
الشيخ ابو علي موافقا للشيخ ابي نصر اذا قيل واجب الوجود
فهو لفظ مجاز معناه انه واجب ان يكون موجودا لا انه
يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود او لحقيقة الوجود على وجه ب
او غير وجوب فقد تحقق بما تلوناه عليك ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات
الخارجة عن حقيقة الوجود وهو امر متشخص وكما ان

بذاته

وجوده وتشخصه عين ذاته فكذا سائر صفاته و مصداق
الحمل في جميع صفاته واسمائه هويته البسيطة الممتازة بذاتها
عما عداها فاذا قلت انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه
الاشيا واذا قلت انه عليم فمعناه انه مبدا ذلك الانكشاف
واعتبر كذلك سائر الصفات والاسما فليس هناك الا ذات
واحدة بسيطة من جميع الوجوه يسمى باسما مختلفة
بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة ولا يجوز تعدد
مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان
لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود وقد بان ان
الواجب لا يمكن ان يكون كذلك ولانه ليس له حقيقة كلية
والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في التلويحات
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فيه
فهو هو لا غير اذ لا ميز في صرف شي فظهر ان تعدد الواجب ممتنع
لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا بمعنى ان العقل
اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق على خصوصه
لا يمكنه ان يفرض شيا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده
مغايرا له بل كل ما يفرضه كذلك باول النظر فاذا امعن
النظر ظهر انه هو هو لا ثاني له وانما يمكن له فرض التعدد
اذا تصوره بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصية
ذاته وانت خبير بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر
كون حقيقة الوجود امرا واحدا في حد ذاته ومما يدعي

موجود فمعناه انه بذاته
منشا الاثار الخارجية وهو
بعينه وجود من حيث انه
مبدا لتلك الاثار واذا
قلت انه صح صح صح صح

البداهة

البداهة فيه وننبه عليه بما نذكره وهو ان اصحاب البصائر
النافذة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر واحد
نسبي هو الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم
ان هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن
المؤثرية يصير تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى الاضافي بل هو
الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار
العارض وهو في حد ذاته خارج عن جميع النسب بمعنى ان شيا
لا يدخل في حقيقته كما ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر مشخص مستمر من مبدا المسافة الى المنتهى
يصير هو بالاضافة الى كل واحد من الحدود المفروضة كونا في
ذلك الحد فاشتراك الحقائق في ذلك الامر النسبي مستلزم
لاتحاد ذلك الامر الذي هو حقيقة الوجود الناشي منه
تلك النسب لما اشرنا اليه فتفطن ثم تحدس هذا على راي
المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر
وحداني لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف والكمال
والنقص وغاية نقصه ان يكون عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار
المحسوسة اما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو
ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور
فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو بل
ذلك المفهوم وجها لامر غير معلوم حتى يقال ان حقيقته
قد تكون متعددة كما يقال في طريقة المشائين بل حقيقته
ما يدرك باول الملاحظة والا لم يكن نورا واحدا لاحتياجه

[illegible]

في الظهور الي غيره ولاشك ان المفهوم المدرك منه في بادي
النظر مشترك واما اختلافها بالمراتب فلان النور الزائد
لا يزيد علي النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي بان
حقيقة النورية فيه اشد واقوي لا بامر مغاير له والا لم يكن
نورا صرفا كما ان الخط الزائد علي خط آخر لا يزيد عليه الا بنفس
الخط لا بامر آخر وقول المشائين ان الماهيات واجزائها لا
تتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص ودليلهم
المشهور عليه منقوض بزيادة المقدار علي المقدار كما مر مثاله
بل بالعارض واما ان غاية كماله هو المرتبة الواجبة فلان
النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انها غير لائقة بحسب
العلية وعدم الافتقار الي غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة
الانوار يجب ان يكون اشرفها لكونها علة لها اذا تمهد
هذا ذلك فلو تعدد فلو تعدد الواجب لكان كل منها اما في
غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغير مما
وقد فرض هذا او احدهما في غاية الكمال والاخر دونه فلا يكون
الناقص واجبا لان الفرد من الماهية لما كان كاملا لا يكون
النقصان مقتضي الماهية بل لازما لمعلوليته فتدبر ثم
ان المص لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال
والاجسام والهيئات كثيرة وقد بينا ان واجب
الوجود واحد فليست هي واجب الوجود واتبع في ذلك
مثل ما سلكه في بحث النفس من انها ليست عين الواجب

لانها كثيرة والواجب واحد وقد اشرنا هنالك الي ما يرد عليه
ودفعه بتقدير الامكان علي ان الجسم قابل للانقسام الوهمي الي
افراد موافقة للكل في الماهية وتلك الافراد ممكنة بالذات فان
كانت موجودة بالفعل كما في اجزاء المركبات العنصرية المساوية
للكل في الحقيقة ثبت تكثر افراد ذلك النوع في الخارج وان لم
يكن موجودة كما في اجزاء البسائط فهي ممكنة لذاتها ضرورة وان
امتنعت لصورها النوعية او اعراضه وعلي التقديرين يلزم اما
تعدد الواجب او اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في الامكان
الذاتي والوجوب الذاتي . فهي ممكنة فيحتاج الي مرجح هو
واجب الوجود لذاته اما ابتداء او بالاخرة ومنه
ينتظم برهان علي اثبات الواجب تقريره ان الاجسام موجودة
فهي اما واجبة وليس كذلك لان الواجب واحد وهي متكثرة
مع انه مستلزم للمطلوب او ممكنة وكل ممكن يحتاج الي مرجح وذلك
المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة الدور والتسلسل
ثم اشار الي تنزهه عن التركيب بقوله . وواجب الوجود
لا يتركب من الاجزاء لانه لو تركب وكان لها مدخل في وجوده
فيكون معلولها وهو محال . ثم ههنا دليل اخر
وهو . انه لا يكون تلك الاجزاء واجبة لما بينا ان لا واجبين
في الوجود فيكون ممكنة فالمحتاج اليها اولي بان يكون
ممكنا وهذا تمام في التركيب الخارجي دون الذهني اقول
ويمكن ان يستدل في نفي التركيب الذهني بان وجود جنس

والفصل واحد وبهما متعدد وان اما الاولي فلصحة الحمل واما
الثاني فظاهر لوجود بهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود
الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت
فتدبر فيه ثم اشار الي تنزهه عن الصفات الزائدة على الذات
فقال . والصفة لا يجب بذاتها والا ما احتاجت الي
محلها لان الواجب بالذات لا يحتاج الي الغير فواجب الوجود
ليس محلا لصفات متغايرة لذاته لان تلك الصفات مغايرة صح
ليست واجبة بالذات فلا بد لها من موجد . ولا يجوز ان
يوجدها هو اي الواجب . في ذاته صفات فتكون
ذاته فاعلة فاعلية لها كما انه علة قابلية . لها فان
الشيء الواحد الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة اصلا لا
في ذاته ولا في صفاته وهو الذي سمي بالبسيط الحقيقي
لا يتاني عن ذاته لامتناع كون الواحد المذكور
قابلا وفاعلا معا لان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار
كونه قابلا ولو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل
قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون
باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا او احديهما
في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او كان احديهما لزم التسلسل لان
الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الي جهة اخرى تقتضيه
وهكذا الي غير النهاية فبهذا استدلوا على ان الواحد المذكور
لا يصدر عنه الا الواحد وسنذكرها هناك مع ما عليه

وماله ان شاء الله تعالى وتعلم من ذلك عدم كون الواجب
علة لوجوده وان وجوده عين ذاته ثم اشار الي دفع وهم ربما
يعرض لبعض القاصرين بقوله . ونحن اذا تصرفنا في عضو
لنا او في جملة بدننا بالتحريك او غيره . يكون الفاعل
شيئا والقابل شيئا اخر فان الفاعل هو النفس والقابل
هو البدن واما من يعالج نفسه في الامراض النفسانية من
رذائل الاخلاق مثلا فان الفاعل فيه والقابل فيه هو
النفس لكن لا من جهة واحدة فان النفس ليست واحدا حقيقيا
لاشتمالها على جهات الكثرة والكلام في الحقيقي الذي لا كثرة
في ذاته وصفاته اصلا كما مر . فواجب الوجود واحد
من جميع الوجوه لا كثرة فيه بحسب الاجزاء الذهنية والخارجية
ولا بحسب انحلاله الي الوجود والماهية ولا بحسب الصفات
الحقيقية . وله مع تلك الوحدة الحقيقية . من كل صفتين بلي
اشرفهما فليس مسلوبا عنه الكمالات تعالى عن ذلك
بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته بمعنى انه من حيث انه
سبب لانكشاف الاشياء عليه علم ومن انه مبدء التأثير
في الممكنات قدير ومن حيث انه بعلمه الذي لا يغاير
ذاته المحيطة بالنظام الاصلح مخصص لاحد طرفي الممكن
ارادة وهكذا في جميع الصفات الكمالية في حق غيره
تعالى كما مر وتفصيل ان الاثار المترتبة على الصفات الكمالية
في غيره حق غيره تعالى مترتبة في حقه تعالى على الذات

البحث فان العلم فينا صفة زائدة على ذاتنا مستلزمة
لانكشاف الاشياء فهي صفة حقيقية ذات اضافة
وكذا القدرة والارادة وغيرهما وحاصل في حقه تعالى هو
تلك الاضافات بدون تلك الصفات وهذا اكمل واعلى
فان المحتاج في انكشاف الاشياء الى امر مغاير لذاته ناقص
بالذات مستكمل بالصفة فصفاته تعالى ترجع الى اضافات
محضة والذي نفيناه عن الواجب هي الصفات الحقيقية
المستلزمة لكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا دون
الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فكمامر
من العلم والقدرة واما السلبية فكالقدوسية فانها
عبارة عن سلب النقائص واما الاعتبارية المحضة
فككونه تعالى شيئا او حقيقة قال قطب المحققين في مثل
هذا الموضع من شرح الاشراق ومما يجب ان يعلم ويحقق
انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف
حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع
الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان
سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على
كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا

الكتاب

الكتاب ولم اجده في كلام غيره واقول غرضه من ذلك ان السلوب
المختلفة قد تحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كما كسلب
الجمادية عن الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه نامي
وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة
وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وبالجملة فالحيثيات
ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع السلوب
مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة فذاته من حيث هي هي
مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم
ثم اشار الى دليل الدعوى المذكورة وهي انه من كل متقابلين
اشرفهما بقوله . وكيف يعطي الكمال من هو ناقص اي — قاصر خ
كيف يفيض الكمال من هو ناقص فان العقل السليم يحكم بان
المعلول لا يكون اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف
لا والمعلول ظل العلة وصورته فاندفع ما ترائي عليه
من انه لا يلزم كون العلة متصفة بما توجبه كالشمس تسخن
وليست حارة . وكل ما توجب تكثرا اي تجسم وتركب ممتنع
عليه فان قلت هذا تكرار لما سبق من امتناع التركب
عليه مع ان نفي التركب يغني عن نفي التجسم قلت يمكن ان يكون
المراد بالتركيب ههنا التركيب الذهني او ما يشمله فان
الدليل المذكور سابقا لا ينفيه كما اشرنا اليه وبالتجسم
اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان يكون هذا
تتمة لقوله فواجب الوجود موجود واحد فيكون معه

بمنزلة الفذلكة والنتيجة للبحث السابق الا انه اعترض في
البين قوله وله من كل منهما بل من اشرفهما فلا يكون تكرارا
فتامل . ويحق لا ضد له لاستغنائه عن الموضع . ولا
ند اي لا مثل . له لما علم من انه ليس له ماهية كلية
ويمكن ان يراد بالضد المانع في القوة وبالند المكافي فيها
هو عرف اللغة فانه يختص بذاته وما سواه محتاج اليه فلا
مكافي له ولا ممانع . ولا ينسب الي ان فانه يخص الاجسام
وما يتعلق بها . وله الجلال العظمة الذاتية المستلزمة
لسلب جميع النقائص . الاعلي الذي هو فوق كل
عظمة فان ما سواه ناقص بذاته وهل نقص ورا الاحتياج
. والكمال اي الصفات الثبوتية التي وجودها
موثر بالنسبة اليه . الاتم فان كل كمال بالنسبة الي
كماله نقص . والشرف الاعظم فانه منبع كل خير
وشرف . والنور الاشد اي الظهور الاكمل فانه
الظاهر بذاته المظهر لغيره . ليس بعرض فيحتاج الي
محل حامل يقوم وجوده وهو ينافي الوجوب الذاتي
. ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية بنا
علي ان الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور . ويفتقر الي
مخصص يميزه عن غيره من الجواهر واما علي تقدير عدم
علي كونه جنسا فلا يتم ذلك والاولي ان يتمسك
بان المعني بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت

لا في

لا في موضوع والواجب ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم
بل الوجود الواجب له بمنزلة الماهية لغيره لذا ذكروه اقول
هذا مبني علي تخصيص الماهية بما يغاير الوجود كما يدل
عليه قوله اذا وجدت فانه يشعر بالتغاير بينها وبين الوجود
فتامل . دلت عليه الاجسام باختلاف هيئاتها
فلولا مخصصها لما اختلفت اشكالها ومقاديرها وصورها
واعراضها وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها
اشارة الي برهان ابدعه علي اثبات الواجب تقريره
ان اختلاف الاجسام في الاشكال والمقادير وغيرها
ليست بواجبة وهو ظاهر فلا بد لها من علة وليست
الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها واشار
اليه بقوله . ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت
اختلفت فيها . ولا الجسم المخصوص والا لدار لان
تخصصه باجسام آخر لان تخصيص الصانب بحكم بان
الاجسام ليس وجود بعضها عن الاخر اولي من عكسه
وايضا قد برهن في موضعه علي ان الجسم لا يمكن ان يكون
علة لجسم آخر ولا العرض القائم بغيره لان الجسم لمنزلة
مرتي لجسم الاخر فهو اذن امر آخر ليس بجسم ولا جسماني
وهو النور المجرد وذلك اذ لا يحتاج لغيره الي غيره
وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الي
الاجسام وهيئاتها لان التي لا يمكن ان يوجد ما هو

بمداخلة

اشرف منه لما مر ولان تاثير الجسم انما يكون بمداخلة من الوضع
فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما قرر في محله فتعين ان
يكون احتياجه الي نور آخر مجرد ولا بد ور ولا تسلسل بل ينتهي
الي ما لا يفتقر الي غيره وهو الواجب **واسطة الهيكل**
عنون هذا الفصل بذلك لاشتماله على مطالب جليلة
منها الايماء الي ان الانوار مطلقا سوا كانت مجردة قائمة
بذاتها او محسوسة قائمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما
اختلافها بتفاوتها في الشدة والضعف والكمال والنقصان
وغيرها من الامور الخارجة عن الحقيقة ومنها الاشارة الي
حقيقة النفس فان معرفتها ام الحكمة واصل المعارف
واجلها كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان
تعرف ربك وفي كلام النبي صلى الله عليه وسلم اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته
تاله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق
معونة كثيرة ومنها اثبات الواجب بطريق آخر اعلي
من السابق وهو النظر في النفس الناطقة وطلب علتها
كما اشار اليه الشارع بقوله من عرف نفسه فقد عرف
ربه وهو واسطة المطالب واشرفها والمقصود
بالذات من هذا الفصل كما سنشير اليه ومنها الاشارة
الي ان كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك لذاته وان
الانوار الجسمانية انما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها

بنفسها

بنفسها الي غير ذلك من خبايا في الزوايا . الاجسام
تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم
الاستنارة فالنور يعرض الاجسام وليس عين حقيقتها
ولا اجزائها وفي بعض النسخ فالنورية عرضية في الاجسام
والعرض واحد . ونورية الاجسام ظهورها اي
للاجسام اذ المعني من النور ما لا يزيد الظهور على ذاته
. ولما كان النور العارض قيامه بغيره وليس وجوده
لنفسه فان وجود العرض انما هو للموضوع فانه ناعت
له بذاته وليس له ذات مستقلة بل هو وصف لذات
. فليس ظاهرا لذاته فليس مدركا لذاته لان حقيقة
الادراك هو ظهور الشي للشي وهو وان كان حقيقة النور
وهو المظهور الا ان حقيقته ~~النفس~~ ليس لذاته بل للغير لقيامها
به فيكون حقيقته ظهوره لغيره لا لنفسه . فلو قام بنفسه
لكان نورا لنفسه كما ان الطعم مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما
لنفسه ولو كان نورا لنفسه كان مدركا لذاته كما مر قال في
شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد استدل
عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد
اي عارض فليس نورا لنفسه لان المعني به ان يكون قائما
بذاته مدركا لذاتها لها والعارض لها ليس كذلك لقيامه
وهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الانوار لغيره وهو
محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم

عارض

بغيره لما مر من تفسير كون الشئ نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى
هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر
فيه ولولاه لم يكن كذلك اقول على هذا التفسير يصير معنى قوله ما
هو نور لنفسه فهو نور مجرد ما هو نور مجرد قائم بذاته مدرك
لها فهو غير عارض وهو هذر فلا يحتاج الى الاستدلال كقولك
ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره واما ما استدل به وبينه
من غير عكس نقيضه فان اراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من
حيث المجموع كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى
البيان اذ الجزء الاول اعنى القيام بذاته تنافي العروض
صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما نبه عليه من ان ما يدرك
ذاته فهو نور مجرد لانه بينه في الفصل الثاني هذا بانه ليس
جوهرا غاسقا اى جسما لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام منهما
كذلك ولا هيئة في الغير اذ الهيئة النورية يعني النور العارض
ليس نورا لنفسه لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية
فتعين ان يكون نورا مجردا اه وعلى هذا لا يثبت ان ما
يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يصح الحوالة وان اراد
نفي كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير غير بين ولا مبين بما ذكره
اذ يصير عند التحليل قضيتين احدهما كل ما هو نور عارض
فليس قائما بذاته وهو غني عن البيان بل لغو والاخر كل ما هو
نور عارض فليس مدركا لذاته وهو غير بين ولم يستدل عليه
اصلا فالحق ما قرع سمعك فاحسن تدبره تطلع على جليته

حادث

تعالى ان كنت من اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق له
ونفوسنا الناطقة بل نفوس جميع الحيوانات ظاهرة
لذاتها مدركة لها اما الاول فبالوجدان واما الثاني
فبالحدس كما مر فهي انوار قائمة وفي بعض النسخ قائمة
بنفسها اي غير قائمة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم
بذاته ان له قياما بذاته كما للعرض قياما بغيره بل معناه سلب
القيام بالغير كما ليس معنى قولهم واجب الوجود موجود
بذاته ان ذاته علة وجوده بل عدم كون وجوده معلولا
اصلا لكونه عين ذاته كما تبين في موضعه وكذا قولهم ذات
الواجب كاف في وجوده او مقتض لوجوده وامثال ذلك
من باب المسامحات التي تقبلها العقل في بدو الامر عند
جليل النظر ولذلك بنوا الامر عليه في اوائل الحال كما في النفيا
وغيرها واما ما تقتضيه النظر الدقيق فهو ما بينوه بالبرهان
في الموضع اللائق به ومن ههنا تطلع على معنى قول المص نور
لذاته فتدبر وقد بينا في الهيكل الثاني انها
حادثة ولا بد لها لكونها ممكنة من مرجح لوجودها على
عدمها لاستحالة الترجيح بلا مرجح بالضرورة الفطرية واعتبر
بكفتي الميزان ولا يوجدها الاجسام اذ لا يوجد الشئ
ما هو اشرف منه كما مر مرارا ثم موجدها ايضا نور مجرد
اذ النور العارض اخس منه فان كان ذلك النور
المجرد واجب الوجود فهو المراد وان لم يكن ينتهي الى

واجب الوجود بذاته الحي بذاته لان الحياة عبارة عن
عما يصح به العلم وهو تعالى عبارة عالم بذاته لذاته فذاته
مصححة لعلمه فهو عين الحياة . القيوم قد مر معناه
في سياق كلامه اشعار بان المقصود من هذا الفصل
اثبات الواجب بالطريق المخصوص وان ما سوى ذلك
توطئة ووسيلة اليه . والنفس حي قائم اي موجود
دلت على الحي بذاته . القيوم الموجود بذاته
الموجود لغيره لانه ممكن فلا بد له من مقوم وينتهي الى ما لم يكون
تقومه بغيره لبطلان الدور والتسلسل . والقيوم هو
ظاهر لذاته لانه النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في
سلسلة الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره بالكلية
بخلاف غيره من الانوار فانها متعلقة بها اما بالتدبير
او بالعلية القريبة والمعشوقة القريبة المستلزمة لنوع
مناسبة بينها وبينها . وهو نور الانوار المجردة عن
الاجسام لتجردها المستلزم للنقص والظلمة
وهو محتجب لشدة ظهوره لان الشي اذا جاوز حده
انعكس ضده ويفيض منه الى فضا العدم الصرف مراتب
للانوار متفاوتة في الشدة والضعف ونهاية
الضعف ان يكون نورا قائما بغيره كالانوار المحسوسة
كما ان النور المحسوس يفيض منه الى الهواء القابل انوارا
متفاوتة في الكمال والنقصان الى ان ينتهي الى ما يلي

(هامش: وكالانوار / بحسب القرب والبعد منه وتلك الانوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية وانما التمايز بينها باختلافها [في] الشدة والضعف صح صح)

الظلمة

الظلمة فيكون في غاية النقص والاجسام ايضا صادرة
عن الانوار بمنزلة الاظلال لها بل هي في نفسها من مراتب
نقصان النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور
المحسوس اذ لا نعني بالظل الظلمة الصرفة التي لا يشترط فيها
قابلية المحل عند المحققين فالوجود كله نور والانوار العارضة
نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس والله بكل شي عليم في ان اول ما صدر
عن الحق الاول نور مجرد واحد وذلك يتوقف على مقدمة
هي . ان الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته لاختلاف
دواع بواعث تدعوه الى افعال مختلفة . وارادات
تتبع تلك الدواعي كما زعمه بعض او لا يتبعها بل يترجح تعلقها
بلا مرجح كما قال بعض . موجبة تلك الدواعي والارادات
المختلفة . لكثرة في ذلك الامر المشتمل عليها . محوجة
الى السبب ضرورة ان الواجب ليس فيه كثرة اصلا كما
سبق وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما فيه كثرة بوجه
من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا فيحتاج الى السبب
كما . كما احوجت الكثرة الاجسام اليه فان البرهان
الدال على ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على الكثرة
كما مر والغرض منه التنبيه على ان الواجب واحد من جميع
الوجوه والتصريح بنفي اختلاف الدواعي والارادات
بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه انما هو للتسجيل على ابطال

قول المخالفين حيث جوزوا صدور الكثرة عنه تعالى للدواعي
المختلفة في ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات
المختلفة من غير داع كما هو مذهب الاشاعرة منهم · يجب
ان يكون فعله بلا واسطة اي اثره الصادر عنه بدون
مدخلية من غيره · واحدا هذه الجملة خبر لقوله لواحد
من جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر عنه اثنان كانا
ذلك بحسب اقتضائين مختلفين · فان اقتضاء احد
الشيئين غير اقتضاء الاخر فيلزم في مقتضي الشيئين بلا واسطة
التكثر لان الاقتضائين المختلفين مستندان الى جهتين
~~مختلفين~~ مختلفتين في ذات ~~ه~~ العلة لانا نعلم بديهة
ان العلة ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره
لا يكون صدور المعلول منه اولى من غيره ومن البين ان الشئ الواحد
من جهة واحدة لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه
باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه باحدهما الآخر وهو
ظاهر فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع
الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة
فيكون من حيث هو يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك
هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره

ومن الآخر مقتضيا للآخر دون غيره وعلى هذا التقرير يندفع
كثير من الشبه كما لا يخفى على من تامل وانصف فان قلت الواجب
تعالى متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز ان
يصدر عنه باعتبارها اشيا ويكون بحيث كل واحد منها
مختصا بواحد من تلك من تلك الاشيا ومخصصا له
قلت تلك السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف
اليه والكلام في الصادر الاول وليس الواجب في مرتبة
صدوره متصفا بها وان كان متصفا بها بعد صدورها
ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم قيدوا الموضوع بالوحدة
من جميع الجهات والاعتبارات والواجب ليس كذلك
ضرورة اتصافه بالسلوب والاضافات فكيف يجعل
هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج ان الواجب تعالى
لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لما عرفت من ان الواجب
غير متصف بشئ منها في مرتبة صدور المعلول الاول فان
قلت اذا كان صدور المعلول عن العلة بسبب الخصوصية
~~فلا يكون واحدا حقيقيا~~ المذكورة فلا يكون العلة علة
لذاتها بل لتلك الخصوصية ~~فلا يكون العلة علة لذاتها~~
بل فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين
مختلفين فاذا لا يصدر عن الواحد ايضا قلت المراد
بالخصوصية ايضا هو مبدا خصوصية المعلول والتعبير
بالخصوصية لقصور العبارة وذلك المبدا في صدور الواحد

عند عين ذاته من دون امر زائد عليه اصلا ولا عكس ذلك في
صورة صدور المتعدد لان كل ما للمعلول من الخصوصية
وغيرها فهو من العلة ونحن نعلم بديهة ان الاشيا اذا
تساوت نسبتها الي موجدها ونسبة موجدها اليها
لزم تساويها من جميع حالها فلا يكون اثنا ولذلك
قيل ان هذا الحكم قريب من الوضوح ويكفي فيه مجرد
التنبيه . فاول ما يجب بالاول تعالى شي واحد لا
كثرة فيه وليس بجسم فيختلف فيه هيئات مختلفة
كالشكل والوضع والكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيئات
الاعراض الداخلة في الجسم فان الجسم عند الاشراقيين
مركب من الصورة الامتدادية المحسوسة في بادي النظر
والاعراض المخصوصة المخصصة وهم لا يتحاشون عن تركب
الجوهر من العرض كما مرت اليه الاشارة ولا هيئة فيحتاج ٢
الي محل فلا يكون اول صادر . ولا نفس اي
جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
فيحتاج الي بدن اي فيقبل اذ بذلك الاحتياج
يمتاز عن العقل والصادر الاول يجب ان يكون علة
لجميع ما عداه من الممكنات فلا يكون في فاعليته محتاجا
الي الجسم هذا ويمكن ان يتمسك فيه بقاعدة الاشرف
وسيجي تقريرها ولما ابطل جميع الاقسام المحتملة

سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
صرح به بقوله . بل هو جوهر مجرد اذ بطل كونه هيئة . قائم
وفي بعض النسخ قايم بذاته والغرض منه انه غير متعلق بالمادة
اصلا لا بتركيبه ولا بحلوله فيها ولا بتعلقه بها على وجه
يكون كمالا له لما مر من ابطال تلك الاقسام . مدرك لنفسه
لما مر من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر بذاته لذاته
ولباريه . اذ الانوار المجردة بالكلية وهي التي يسميها
الشيخ بالانوار القاهرة لا يحجبها شي عن شي لانها قاهرة
بذواتها مظهرة لغيرها فلا مانع لها من المدركية والمدركية
نعم ادراك السافل للعالي ليس على وجه الاحاطة
والاكتناه بل بما فيه من لمعة نورية بخلاف ادراك العالي
للسافل ولعل هذا معنى ما قاله بعض المحققين من الصوفية
ان كل فرد من الجواهر المجردة يحمد المبدا بما يعطيه شانه
ويسبحه خاصة كما لا يعطيه شانه وكان في قوله تعالى وما منا
الا له مقام معلوم اشارة الي ذلك فتدبر . وهو النور
لانه يجب ان يكون اشرف الممكنات ولا اشرف من النور
الابداعي الموجد من غير مادة ومدة وآلة وبالجملة
بدون متوسطة اصلا . الاول بالنسبة الي سائر
المعلولات . لا يمكن اشرف منه لما يجي من قاعدة
الامكان الاشرف . وهو منتهى الممكنات في
سلسلة العلية وليس وراه الا نور الانوار . وهذا

الجوهر ممكن في نفسه واجب الوجود بالاول لما مر تحقيقه
يقتضي بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا
اي مجردا عن المادة وعلائقها. اخر وبالنظر الى مكانه ونقصه ابتر الآخر
بالنسبة الى كبريا الاول جرما سماويا وهكذا الجوهر القدسي الثاني
يقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر الى نقصه جرما سماويا الى ان
كثرت جواهر مجردة مقدسة [illegible]. عقلية واجسام بسيطة
فلكية وعنصرية لان سلسلة العقول تنتهي الى العقل الموجد لهيولى
العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية
لصورها عليها. والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة الا انها
وسائط جود الاول وهو الفاعل بها وفيه ذب عن الحكما فانهم
حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور فهم بعض القاصرين من
ذلك انهم ينفون تاثير الاول تعالى فيما عدا الصادر الاول وليس
الامر كما توهموه فان غرضهم بيان الجهات التي تصلح منشا لصدور الكثرة
عن ذاته الاحدية لا نفي التاثير عنه واثباته للوسائط ثم بالغ فيه وضرب
له المثل وقال. وكما ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف
اي لا يخليه يتمكن. من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية
لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته فان
الاقوى يبهر الاضعف ويقهره [illegible]. كيف لا يكون فيضه وافرا
وقوته كاملة ولكن يمكن الوسائط. وهو وراء ما لا يتناهى
من الكمال قال الشيخ في الاشراق وغير المتناهي قد يتطرق
اليه التفاوت كما في المائة والالوف الغير المتناهية واذا كان الواجب
لا

لا يمكن غيره من التاثير. فكل شان من الشؤون الكائنة في الوجود
فيه شانه بل كل شان فهو شانه كيف لا والوسائط ايضا لمعات انوار
ذاته في تفعيل الموجودات الصادرة عن نور الانوار
اعلم ان العوالم جمع العلم وهو اسم ما يعلم به كالخاتم لما يختم به غلب
على ما يعلم به الصانع تعالى ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى
كل فرد منها. ثلاثة اي ثلاثة اجناس متوسطة. عالم يسميه
الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد اليه بالاشارة
٣ الحسية ولا يتصرف في الاجسام ايضا تمنع ان يكون هو المباشر لتحريكها
فخرج بالقيد الاول الاجسام وبالثاني النفس. وعالم النفس
وهي الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ويتصرف في الاجسام
كما قال. والنفس الناطقة اي المدركة للكليات. وان لم
تكن جرمانية وذات جهة للبراهين الدالة على تجردها.
الا انها تتصرف في عالم الاجسام والنفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف
في السماويات وهي النفوس الفلكية [illegible]. والى ما بالنوع الانسان
وهي النفوس البشرية. وعالم الجسم وقد علم تعريفه. وهو
ينقسم الى اثيري الاثير في اللغة الخالص المختار من كل شيء سمي الفلك به
لشرفه والياء فيه اما للمبالغة كما في احمري ودواري او للنسبة كما في الاجسام
الفلكية. وعنصري العناصر وما يتركب منها والياء فيها للنسبة وشمولها
لنفس العناصر بطريق عموم المجاز. ومن جملة الانوار القاهرة اي العقول
سماها انوار القاهرة من ان كل ما يدرك ذاته فهو نور مجرد ووصفها بالقهر
لكونها عللا لما بعدها والعلية يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلولية يلزمها المحبة

والدلة . ابونا . اي مبدانا وعلتنا والاوائل كانوا يسمون
المبادي بالآباء وبذلك نطق السنة النبوية الاولى خصوصا
عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام كما سينقل في
الكتاب عنه فلما وقع الى من تقدهم اضلوا معناه فضلوا
ورب طلسم . اي صورة . نوعنا ومفيض نفوسنا
على ابداننا . ومكملنا . بالكمالات العلمية والعملية بل
مكمل اجسادنا ايضا بالتغذية والتنمية وما يتبعهما روح
القدس الطاهر عن رجس الهيولى بالكلية المتصف
باكمل الصفات القدسية من العلم التام . المسمى عند الحكما
بالعقل الفعال . اعلم ان حكما الفرس وغيرهم من المتالهين
كهرمس المسمى بوالد الحكما وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم لهم
ذهبوا الى ان لكل نوع من ~~الانواع~~ الافلاك والكواكب ان
وبسائط العناصر ومركباتها رب في عالم النور هو
عقل مدبر لذلك النوع ذو اعتناية به وهو الغاذي والمنمي
والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال
المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
وفيما عن انفسنا والا لكان شعور بها بجميع هذه
الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان الكثيرة
العجيبة في رياش الطواويس علتها ارباب نوعها وكذا ارباب
جميع الهيآت فان تلك الهيآت ظلال لاشراقات
نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية وكذا

رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه فان الارباب
تفيض عليها من مبادئها انوار عارضة لها ويلزمها
نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية
ودليلهم على ذلك وان كان اقناعيا فلا يدل على وهن
المدعى فان اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة
المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية دائما
حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد والمشاهدة
وجميع المتالهين متفقون على ذلك اكثرهم صرح بانه
شاهدها وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي
التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكما الفرس سموا
كثيرا منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد
شتور رب النار اردي بهشت والى ملك الارباب اشار سيدنا الكا اُردي بهشت
عن حقائق الاشيا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اتاني ملك الجبال
وملك البحار واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة
كبطلميوس وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد
الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم
من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم
فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شي
شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم
هذا ما ذكره المص في كتبه اقول الشيخ غرضه من ذلك
ان يقنع بمجرد تقليد هؤلاء الاساطين في مثل هذا

المطلب العالي بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطالب
حتى يتوجه الى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف
السر فاذا لم يتيسر له في اوايل التوجه لا يسيئ الظن طنه
بل يطلب طريق تحصيله من خدمة اصحاب المشاهدة والله
اعلم ثم ان ما ذكره من ان روح القدس المسمى بالعقل الفعال
هو رب النوع الانساني مخالف لما يشعر كلام المتاخرين من
اتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال
عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى
الاولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة
من الحركات الفلكية للصور الفائضة عليها لكنه المؤيد
باشارات اهل الاشراق هذا هو الظاهر من وصفه
المذكور وهو قوله ابونا ورب طلسم نوعنا ويحتمل احتمالا
مرجوحا ان يكون مراده العقل العاشر مماشاة مع المشائين
فانه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة لمماشات
معهم وح يكون الوصف المذكور باعتبار انه علة لنوعه كما
هو علة لجميع الحوادث وكلهم اي العقول انوار مجردة
الهيئة اي هي لمع من نور ذاته تعالى والعقل
الاول اول ما ابتني به الوجود ثم انه لما شاهد الاول
واشرق عليه نور الاول امكن ان يصدر عنه باعتبار
المشاهدة عقل آخر وباعتبار ما فاض عليه من نور الاول
آخر ولا يلزم من قبول العقل الاول للهيئة النورية

سمح بمعنى واخرى بمعنى

من الواجب تكثر في ذاته تعالى بسبب اعطاء الذات والهيئة
فانها لم يوجدا عنه بمجرد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته فقط
واما الهيئة فهي من الذات بشركة القابل وهو ذات العقل
ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من جهة النور الفائض عليه
كان العقول الصادرة من جهة المشاهدة لكونها اشرف
ارباب الاصنام الموجوده في عالم المثال التي هي اشرف من
الاصنام الموجودة في عالم الحس والصادرة من جهة الاشعة
الفائضة من مباديها لكونها اخس من الاولى ارباب الاصنام
الجسمانية التي هي اخس من اصنام عالم المثال لكثافتها
وظلمتها وتلك الارباب باسرها صادرة بالاعتبارات
العرضية كما تبين لك من هذا الاعتبار البيان واما
الاعتبارات الطولية فانما هي مصادرة للعقول العلي حاذاة
التي لا علاقة لها بالاجسام بالربوبية واما الاجسام
فهي صادرة عن بعض العقول من حيث الفقر والاشعة
مع الاستغناء والقهر والمحبة والذلة ل افرادا وتركيبا
غالبا احدهما ومغلوبا بمختلف المراتب في تلك الغلبة او متساويا وبين
ومن تلك الحيثيات تكثر مراتبها من السفليات والعلويات
وتميزت السعود والنحوس والممتزج من العلويات فجميع تلك
الهيئات الهيآت الجسمانية ظلل للهيآت العقلية ولا
يستنكر ذلك فان طبيعة الانسانية التي هي في
الذهن مجردة غير متعددة مع انطباقها ومناسبتها

للافراد الموجودة في الخارج المتعددة هذا هو المحمل المطابق
لما فصله الشيخ في كتبه وابطل ما يخالفه من انحصار
العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتاخرين من
اتباع المشائين فانه باعتبار الهيئات النورية الفائضة
من مباديها عليها آحادا وثنا وثلثا وهكذا مع تركيبها
بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرها يمكن تعدد
العقول كما اشار اليه بقوله (وتكثرت العقول بكثرة الاشراق
وتضاعفها بالتوالي نزول فان العقل الاول انما اشرق
عليه من الاول فقط والثاني منه ومن العقل الاول ومنهما
معا والثالث من الثلاثة من الثلاثة افرادا وجمعا
ومن ثلاث ثنائيات وهكذا ثم هيهنا اعتبارات اخر كما
ذكر من تركب تلك الاشعة في انفسها او تركب بعض هذه
الاشعة مع سائر الاعتبارات بتكثر العقول الصادرة
عنها الي ان ينتهي في النقص الي عقل لا يصدر عنه عقل آخر
كارباب الانواع لكونها اخس من العقول العالية كما
في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب انعكاسه الي حيث
لا ينعكس منه شيء لضعفه جدا ثم لما كان اثبات الوسائط
يوهم بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسائط
اي العقول والنفوس المتوسطة بين المبدا والادل
ومعلولاته وان كانت اقرب الينا من حيث العلية
والتوسط في وصول اثر الاول وهذا كالتعبير

للعلية

للعلية فان عليتها ليست بالفاعلية بل بالآلية على ما سبق
تحقيقه الا ان ابعدها في سلسلة العلية اقربها
من جهة شدة الظهور لان الابعد انور واكمل في
حقيقة النورية واقرب الجميع نور الانوار فانه النور
التام الذي لا يمازجه ظلمة النقص اصلا الم تر ان سوادا
وبياضا ان كانا في سطح واحد يترآى كبياض اقرب الينا لانه
يناسب الظهور ولذلك يترآى من تعاكس الاضوا البياض
ومن انتفائها السواد فالاول تعالى شانه في العلو
الاعلي بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماته
والدنو الادني لشدة نوره فسبحان من تنزه عن مراتب
النقائص مطلقا حتي في الانحصار على احد طرفي التقابل
مما يمكن ثبوته له من هو على البعد الابعد من جهة علو
رتبته والقرب الاقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي
شدة واعلم ان هذا وما سبق من فيضان انوار العوالي
على السوافل وما سبقه من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسائط
من الاستقلال بالتاثير يطابق بعض ما عليه ائمة الكشف
من الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الي معلولاته
بالوسائط وبدونها معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة
زائدة هي ان التاثير الذي هو بلا واسطة
في ان فعله تعالى ازلي ويعبر الحكما عن هذا المعنى بانه تعالى لا يتعطل عن
وجوده . ولذا كان الاول موجبا لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه

علي الترتيب المشار اليه سابقا وليس المراد منه نفي الاختيار بل
له ارادة قديمة متعلق متعلقه بمراد قديم تتقدم تلك الارادة
عليه بالذات لا بالزمان فان تخلف افعالنا عن اراداتنا ليس
لان الارادة من حيث هي ارادة تقتضي ذلك بل لنقصانها
عن كونها علة مستلزمة فاذا كان ارادة ما كافية في وجود
المعلول فلا يتخلف المعلول عنها اصلا والدليل على كونه
تعالي مستلزما لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة لغيره
اصلا فوجود ما سواه عنه يتوقف علي وجود امر آخر وذلك
الامر ايضا ممكن فيتوقف علي اخر ويتسلسل فان كانت
تلك الامور قديمة ايضا فقد تم البرهان علي بطلانه ومع
ذلك يستلزم للمطلوب وهو ازلية فعله تعالي وان كانت
حادثة ايضا فهو ايضا يستلزم المطلوب لانه لا يكون لمجموع
ما عدا الواجب ابتدا زماني بمعني انه لا يكون الواجب منفكا
عن ممكن ما موجود والحاصل ان جميع الممكنات من حيث
الجميع ان كان فيه ما هو لازم للواجب فهو المراد والا كان
ذلك الجميع محتاجا الي امر آخر سوي الواجب وهو ايضا
من الممكنات فلا يكون الجميع جميعا هف فثبت ان في
الممكنات ما يكون الاول تعالي علة تامة له مرجحا لوجوده
علي عدمه والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح لوجوب
واشار مجملا الي ما ذكرنا من البرهان مفصلا بقوله
ولا يتوقف جميع الممكنات علي غيره اي غير

الاول

الاول تعالي والا لم يكن جميعا كما مر وليس قبل جميع
الممكنات غيره لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلا في
جميع الممكنات ولا وقت ولا شرط يتوقف عليه
كما في افعالنا اذا اخرناها الي يوم الخميس مثلا لكون
ذلك الوقت اصلح له او الي مجي اهله زيد لمصلحة
يتضمنها لو تيسر له لتوقف الفعل عليها اذ قبل جميع
الممكنات ليس شي من ذلك المذكور ثم ان المخالفين يتوهمون
انه لما كان تعالي فاعلا مختارا يفعل بالارادة لا يلزمهم ازلية
العالم لانه يكون نفس ارادة تعالي مخصصا فاشار
الي دفعه اشارة خفية بقوله وليس للاول تعالي تغير
لا في ذاته ولا صفاته ليريد ما لم يرد ويقدر ما لم يقدر
واسناد التغير الي تعلق الارادة لا يجديهم نفعا لانه لا
بد لتخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال دون الازل من
مرجح فان ذلك التعلق في جميع الاوقات ممكن فظهر فساد
ما يقال من ان القادر يرجح بارادته احد المقدورين علي الترجيح
الاخر من دون مرجح آخر وان المستحيل انما هو الترجيح بلا
مرجح بناء علي توهمهم ان الهارب يختار احد الطريقين والجائع لا الترجيح بلا مرجح
يختار احد الرغيفين من غير مرجح فان ما ذكروه من الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح في تعلق الارادة يعني
ههنا شي وهو انه لم لا يجوز ان يكون الارادة متعلقة
في الازل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات المعروضة

فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجوده في
وقت معين مما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الاراده بوجوده
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما فالوا في نظام العالم
لا يقال لا وقت قبل جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من
تعلق الارادة في الازل بوجود شي في وقت معين ان يكون
ذلك الوقت موجودا في الازل كما لا يلزم منه وجود الشي
في الازل ولا يقال ايضا انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت
وعلة تخصيصه بما لا يزال لانا نقول ليس للوقت وقت
آخر حتى يصح الاستفسار عن علة تخصيصه بذلك الوقت
بل الوقت متخصص بهويته فالسوال المذكور في قوة
قولك لم لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت وهو غير محصل
فالوجه في دفعه ان يقال اذا كان وجوده في ذلك الوقت اصلح
من وجوده في وقت آخر لم يكن الوقت معدوما صرفا
لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت
آخر في جميع الهيئات الا في الوقت فامتياز احدهما
بالاصلحية انما هو من خصوصية الوقت فلا بد ان
يكون للوقت وجود وكيف يكون ما هو موهوم محض
متصفا بالزيادة والنقصان والتقدم والتاخر وقد
بين ذلك في موضعه واذا كان الزمان موجودا وقد
بين انه ليس مسبوقا بالعدم لانه تقدم عدمه على

وجوده

وجوده لا يكون الا بالزمان فيلزم من عدمه وجوده فيلزم ازليته
فعله تعالى في الجملة ثم اذا ثبت انه مقدار الحركة يلزم ازليته جسم متحرك جسم
وزيادة البسط لا يليق بامثال هذا المحال ثم ان الاوهام
العامة تذهب الى ان القدم ينافي تاثير الموثر حتى ان المتكلمين يشنعون
على الحكما بذلك فاشار الى دفع هذه الدغدغة بتمثيل يليق عريكة يليق
الوهم فقال (ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس
من الشعاع (وان دوام الشعاع بدوامه) اي الشمس وامر
التذكير والتانيث سهل (فلا تتعجب من كون الحق فاعلا بالقسط
اي العدل المقتضي لايصال كل قابل الى ما يقبله من الوجود
وما يتبعه من الكمالات فيا ما سرمديا ويكون هو مفيض الجود
وتوابعه على الممكنات مع دوامها كما في صورة ضوء الشمس والشعاع ٤
(وماذا يضره) اي ضر يضر على ان قوله ما ذا مفعول مطلق
لقوله يضر (الشمس وكونها مفيضا للشعاع على الاعيان
القابلة (دوام شعاعها) فاعل لقوله يضر (او بقاء اثرات في
نورها) يعني لا يقدح ذلك في مرتبة كمال الشمس وكونها مفيضة
وكونها وتلك مستفيضة بذلك يظهر كمال جمال كمالها
في اثبات تسلسل الحوادث
الى غير النهاية واستنادها الى حركة متصلة سرمدية (اعلم ان
كل حادث) زماني وهو ما يوجد بعد ان لم يكن (سيستدعي شيأ)
اي امرا يتوقف عليه وجوده شرطا كان او الة او ارتفاع
مانع (حادثا) ضرورة انه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديما

لامتناع تخلف المعلول عن التامة (ويعود الكلام الى السبب الحادث
فان له ايضا سببا حادثا وهكذا الى غير النهاية (فينبغي) اي يجب
(ان يتسلسل الى غير النهاية اسبابا حادثة لا يكون لها مستند ا فان المستند
الحادث) المفروض (عائد اليه الكلام) كما قرر فلا يكون مستندا وقد
فرض هف فثبت ان في الوجود حوادث متجددة متعاقبة غير
منقطعة وينتهي لا محالة الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته
(والامر الواجب التجدد لذاته هو الحركة) فان الزمان وان كان
واجب التجدد لكن ليس كذلك لذاته بل لمحله الذي هو الحركة لان
الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤها (والذي يصلح
ان يكون يصح ان لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي يصلح
ان يكون سببا للحوادث ولا ينصرم هو ما للافلاك) كذا في النسخ
التي رايناها وقوله الذي يصح مبتدا خبره ما للافلاك والدورية صفة للحركات
ويمكن ان يكون الدورية خبر المبتدا وقوله ما للافلاك بيان له او خبر بعد خبر
والمعنى الذي يصح ان لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدورية التي كذا وكذا وهو ما
للافلاك فان الحركات المستقيمة لا بد من انقطاعها اذ لا يجوز وجود مسافة
غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الابعاد ولا استمرار الحركات المستقيمة
بالتراجع والانعطاف للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا ان
فان المصنف يعتقده تاما كما ذكر في المطارحات وافلاطون وغيره من الحكماء ينكرونه
بل لان الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية وان كانت طبيعية يجب
انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي وان كانت قسرية فلا يمكن الا في العنصريات
اذ لا قاسر في الافلاك كما تقرر عندهم ويجيء الكلام فيه وذلك القسر اما عن طبع القاسر

ولا استمرار الحركات

او

اوارادية فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعي
وان كان الثاني فيجب انقطاعها ايضا لان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون
له حركة ارادية اعني انواع الحيوان لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان والاجرام
ولا دوام لتلك الابدان لوجوب تحلل التراكيب العنصرية كذا في الاشراق وشرحه
واقول هذا انما يتم اذا كان القاسر جسما متحركا كحركة المقسور مع حركته وهو غير لازم
اصلا فان ضرورة امتناع الخلاء تقسر الاجسام في حركاتها كما في القارورة اذا مصت و
كبت على الماء وبعض الانسان يرمي الحجر الى فوق وينتهي حركة يده والحجر بعد متحرك
وكيف يتم ما اسند وجوب انقطاعها الى وجوب الاستحالة في بسائط العناصر
ووجوب الانحلال في المركبات فليس في العنصريات جسم واحد بالشخص دائم يتحمل
الحركة المستقيمة الدائمة ثم يبقى عليه انه لم لا يجوز ان يتصل الحركات المستقيمة بالاشخاص
المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين وانما يندفع بما ذكره بعض المحققين من ان الزمان
شيء واحد متصل فيجب استناده الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فيجب فثبت
بهذه المقدمات ان الحركات المستقيمة لا يصلح للدوام والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة
والعناصر لا يحتمل الدوام فهي اذن فلكية فثبت ان الحركة الصالحة للدوام هي الحركة
الدورية الفلكية هذا وفي تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام (وهي
اي الحركة الدورية الفلكية (سبب الحوادث التي في عالمنا) عالم العناصر وذلك
باعدادها المادة لقبول الصورة الحادثة مثال ذلك ان تشرق الشمس على الماء فيسخن
متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية ويلطف فينخلع عن مادته صورة الماء و
يصير هواء بافاضة المفارق الصورة الهوائية عليها ثم يسخن الهواء اكثر حتى يصير الطف
وينخلع عن مادته صورة الهواء فيفيض عليها صورة النار ولا يظن ان اعدادها انما
هو بسبب الكيفيات المحسوسة التابعة لاشعتها فقط بل هناك ارتباطات خفية

لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم السموات والارضين وان شئت فتتبع الاثار
المجربة للقرانات وغيرها من احكام المواليد والسنين بتبصر عجائب تبهر الالباب
ثم اكد ما سبق بقوله واذا لم يتغير الفاعل الا دال استحالة التغير عليه
كيف وقد تبين انه لا يقبل صفة مغايرة لم فلا يكون سببا للحركات الحادثات
والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها التامة فلولا حركات الافلاك ما يصح حدوث
حادث لامتناع استناد الحوادث الى القديم فقط كما عرفت فلا بد من امر متجدد
يحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك الحوادث ثم بين ان حركاتها ارادية فقال
وحركات الافلاك ليست طبيعية فان الفلك يفارق كل نقطة قصدها بعين
الحركة التي قصدها بها والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع
عما مطلوبه بالطبع ولا يمكن ان يكون قسرية فيلزم ان كانت على موافقة القاسر فكانت
الحركات متفقة في الجهات والسرعة والبطوء وليس كذلك كما تشهد به الارصاد و
قيل لانه قد ثبت ان ما لا مبدأ ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة وثبت ايضا ان الافلاك
ليس فيها مبدأ ميل طبيعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما
لان الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم
وقيل لان القسر لا يوجد في الافلاك بل هو جبر محض وانت خبير بان شيئا من الوجوه
الثلاثة لا يسلم عن المنع اما الاول فكما مر واما الثاني فلان دليل المقدمة الاولى كما ذكر وه
بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان ما ليس في ذاته مبدأ ميل مستقيم ما لا يقبل الحركة القسرية
ثم الثابت بالدليل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم من ذلك ان
لا يكون فيها مبدأ ميل ما لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير اخر كذا قيل واقول
يمكن الجواب بان الميل المعاوق اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته ثم ان الميل
المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا كما يظهر في الكرة المتحركة على مركزها المنحدرة
من

من فوق او مستدير اخر وهو ايضا محال لانه قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي الميل المستدير
لكن يبقى احتمال ان يكون الميل المستدير المعاوق اراديا والحركة المستديرة المحسوسة
بعد فضل الميل القسري عليها واما الثالث فكلتا مقدمتيه غير مبين ولا مبين
واقول لو كان حركتها قسرية فان كان القسر دائما فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها وان
انقطع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق ان الزمان وجودي
الذات متصل واحد فيجب ان تكون الحركة الحافظة له كذلك واذ قد ثبت ان حركات الافلاك
ليست طبيعية ولا قسرية فليس الا ان حركتها ارادية وقد يوجد في بعض النسخ
بين هذه اللفظة وبين قوله فهي حي مدرك
في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك فبعض حركة الفلك نفسه لما ثبت ان
حركته ارادية والحركة الارادية لا بد ان تستند الى نفس المتحرك ولان المباشر لتحريك
الجسم لا يمكن ان يكون عقلا اذ المعني بالعقل الذات المجردة عن المادة وعلائقها بالكلية
فمحركها المتحرك جرم الفلك في العبارة مسامحة والمعني لجرم الفلك المتحرك
تحريك اختياري وتحرك جرم الفلك بتحريكها قسري لان المحرك وهو النفس المجردة
ليس ذات الجسم ولا جزءا منه وهو خارج عنه فان اخذنا جرم الفلك شيئا على حدة
ونفسه شيئا على حدة فحركتها بتحريك نفسها الخارج عنها فيكون حركتها قسرية بالنسبة
الى النفس لما مر وكان ثابت الظاهر باعتبار الافلاك فلاك لا باعتبار
السما وان اخذناهما شيئا واحدا فحركته حركة ارادية لان المبدأ هو الميل الحاصل
على المجموع وهذا التحقيق لا غبار عليه في كلام غيره ولا يرجع الى حقيقة حكمية لان
مثل هذا الاعتبار جار في الحركات الطبيعية بان يقال لجرم الارض مثلا جرم شيئا
على حدة ولصورته النوعية شيئا على حدة فيكون حركتها قسرية لخروج مبدئها عن المتحرك
لا سيما على ما ذهب اليه المصنف من ان الصور النوعية اعراض قائمة بالجسم الذي هو الجوهر الممتد

المعلوم في بادي الرأي فان ذات الجسم متقوم بدونها وانما يتحصل بانضمامها انواع الاجسام من الارض والماء وغيرهما ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما محصوصة ويكون تلك الحركة القسرية بدون الميل المعاوق وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا شاع ذلك فعلم لا يجوز ان يكون القاسر غير نفسه فلا يكون ارادية ولو كانت حركتها ارادية فهي حي مدرك ضرورة ان الارادة لا يتحقق الا بهما والافلاك لا حاجة لها الى تغذ اذ لا يتحلل عنها شيء ولا تقبل الحركة المستقيمة وهذا الحكم اخواته من احكام المجدد فان البرهان انما يقوم فيه يشتركون فيها سائر الافلاك وهيها بحكم الحدس ونمو لكونه فرع التغذية ولكونه يستلزم الحركة المستقيمة وهي عليها محال وتوليد لكونه فرع التغذية ايضا ولان غاية التوليد حفظ النوع بتعاقب الاشخاص وانما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشخص الدوام واشخاص الافلاك دائمة لا تقبل الفساد فلا احتياج لها الى توليد المثل ولا شهوة لها اذ المقصود منها حفظ الشخص او النوع عن الفساد وهي امنة عنه ولا مزاحم في المكان ونحوه ولا متقادم لها في الوجود فلا غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم والمقاوم وبالجملة الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتصور امرا يبتغي اخراجه عن الحال الملائمة فيشتاق الى دفعه وليست حركتها للسافل اذ لا قدر له عندها ولا شرف له يتحرك للاخس والاكمل لا الاخس موثرا في الاشرف بجعله فاعله فان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم نحن اذا تطهرنا عن شواغل البدن بمعونة الرياضات اللطيفة المطلقة للنفس المزعجة اياها عن الانغماس في مهاد عالم الزور والظلمة وتاملنا كبريا الحق والخرة لغة فهلوية ومعناه على ما نقل في شرح الاشراق عن زرادشت الاذربيجاني صاحب كتاب الزند النبي الكامل [صفة لزرادشت]

والحكيم

خبر لقوله معناه

والحكيم الفاضل نور يسطع من ذات الله وبه يترأس الخلق بعضهم بعضا ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يتخصص بالملوك الافاضل يسمى كيان خرة على ما قال في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية رب القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خرة وهو القي في النفس يخضع له الاعناق الى هنا كلامه وانما سموه بذلك لان خرة في لغتهم النور واضافوه الى الكيان وهو السلاطين بلغتهم بتقديم المضاف اليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بقوله الباسطة لانها توجب انبساط النفس وسعة احاطتها علما وتاثيرا والنور الفائض من لدنه اي منه تعالى الحق اما من ذاته او من انواره المجردة على الموجودات وذلك النور به يهتدي كل موجود الى الكمال اللائق به وجدنا في انفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات شروق وشاهدنا انوارا وقضينا اوطارا اي حوائج من الاطلاع على الخفايا والتصرف في عالم المثال والعناصر وفي بعض النسخ اطوارا وكانه تصحيف فما ظنك بالاشخاص هي الاجرام الفلكية كرية الهيئة لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو افضل الاشكال الهية اي مقدسة عن الكيفيات المتضادة التي هي منشأ التناقض او عاشقة للانوار الالهية وهو مناسب المقام لقوله بعد ذكر العشاق الالهيين دائمة الصور اي قديمة الصور ثابتة الاجرام لا ينتقل عن امكنتها امنة من الفساد من فساد تلك الصور القديمة لبعدها عن عالم المتضاد علة للاحكام الثلاثة او الاربعة حتى لا شاغل لها عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتعالية وامداد بفتح الهمزة جمع مدد اللطائف الالهية والغرض ان حركاتها ليست لداعي شهواني ولا غضبي بل لنيل امر قدسي

قدسي هو بروق الانوار من مباديها عليها فهي اشبه بالحركات الصادرة عن النفوس
المتجردة المنسلخة عن علائق الطبيعة لاجل البوارق القدسية والشوارق الانسية
كما يشهد به اصحاب الوجد والشهود ولولا ان مطلوبها غير منصرم لانصرمت حركاتها
ضرورة وجوب انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها والمنصرمة ولو انصرمت
حركاتها ولو انها لزم ان لا يوجد بعده حادث اصلا لان اول حادث يقع بعده لا بد له من
حوادث غير متناهية وليس بين الانصرام وحدوث حادث اصلا بالتوضيح وسلسلة
الحوادث المنصرمة ليست علة مستلزمة له والا لكانت متصلة به فافهم ذلك
فلكل من الافلاك معشوق من العالم الاعلى يغاير معشوق الاخر
ولذلك اختلاف حركاتها قدرا وجهة هو نور قاهر وهو سببه وممده بنوره
اي هو رب شخصه منحصر نوعه في شخصه منحصر في شخص وواسطة بينه وبين
الاول تعالى من لدنه يشاهد جلاله وينال بركاته وانواره فينبعث من كل اشراق
حركة تناسب ذلك الاشراق وان كانت حقيقة تلك المناسبة مجهولة لنا ونحن
في عالم الغربة كما يؤدي طرب النفس فينا الى الرقص والتصفيق ويستعد بكل حركة
لاشراق اخر كما ان الانسان يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية
للشوارق القدسية بل المحققون من اهل التجريد قد يشاهدون في انفسهم طربا
قدسيا مزعجا فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران ويستعدون بتلك
الحركات لشروق انوار اخر الى ان ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الاسباب كما يدل عليه
تجارب السالكين وذكر سر السماع واصله الباعث للمتالهين على وضعه حتى قال بعض
اعيان هذه الطائفة انه قد ينفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا ينفتح له في الاربعينات
وقد نقل عن افلاطون انه كان اذا اراد ان يدعو حركة نغم بسماع الالحان المناسبة لما
يريد تحريكه من قوة القهر والمحبة وقال بعض الاكابر من الصوفية ان نسبة السماع الى
قوة

النفس نسبة الزند والقدحة الى النار ولذلك حرموه على المبتدئين والمنهمكين في
اللذات الجسمانية فانه يهيج منهم الشهوات الكامنة فيهم فدام تجدد الحركات بتجدد
الاشراق وليس فيه دور لان الحركة المنبعثة عن الاشراق غير الحركة المعدة له وفي
التحقيق ان لها اشراقا مستمرا واحدا انما ينبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية
بل هنا حركتان احداهما للنفس الافلاك في الكيفيات الاشراقية والاخرى للجرم
في الوضع وتنحرض حتى كل من الحركتين اجزاء فافهم فيسوس لاجزاء الاجزاء الكان الحال كما
ذكر وان لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالاولى سبب للثانية والثانية سبب
لبقاء الاولى ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل وهو
شرط لبقاء العقل المستفاد ودام بتسلسلهما حدوث الحادثات في العالم السفلي
فان حركاتها تعد المادة لقبول الحوادث كما مر ويجيء ولولا اشراقاتها وحركاتها لم يحصل
من جود الله تعالى قدر متناه هو الامور الثابتة من انوار الاجسام وانقطع
فيضه اذ لم يحصل في الحوادث الغير المتناهية من طرف المبدأ الغير الواقعة من حيث
المنتهى والانوار القاهرة وان لم يدل ابطال التسلسل على امتناع لا تناهيها لجواز
ان تكون صادرة بالاعتبارات العرضية غير مترتبة لكن الحدس الصائب يقضي بان
لا يعد عن كل نور نور وان التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصا الى ان ينتهي
الى نور قاهر ضعيف النور قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوة على ايجاد نور اخر
اقوى وفيه نظر يعرفه من عرف عرض المزاج واشتماله على مراتب غير متناهية من طرف
الافراط والتوسط وربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن
لا تناهيها لترتبها في الشدة والضعف فيجري التطبيق فيها بخلاف مراتب
عرض المزاج فان المجتمع منها في الوجود متناهية وعلى هذا يلزم تناهي
النفوس المجردة بعين ما ذكرنا على انحصار التمايز بين الانوار في الشدة والضعف فيجب

ان يلتزم ان اختلاف الانوار مطلقا لا ينحصر فيهما وح فيجب ان يصدر منه تعالى
باعتبار النسب العرضية لذا معلول الجهة انوار غير متناهية تكون متمايزة بامور اخر غير
الشدة والضعف فلا يكون مترتبة اصلا فلم يتم هذا الدليل على ان هذا المجيب صرح
بان التباين بين الانوار ليس الا بالشدة والضعف والاقرب ان يقال ان اختلاف
الانوار المجردة عن المادة وعلاقتها بالكلية منحصر فيهما واما اختلاف الانوار المقارنة
للمادة سواء كانت حالة فيها او متعلقة بها كالنفوس فلا ينحصر فيهما كيف والبديهة
تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس بالتشخص مع اتفاقها في الشدة والضعف كالاجسام
المتساوية في قبول النور المتحدة النسبة الى النير فان الانوار العارضة لها مختلفة بالتشخص
لا لاختلاف محالها مع عدم اختلافها في الشدة والضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل ح من صور
الاجسام الا قدر متناه اذ لا تغير في ذات الاول تعالى ليوجب التغير وتغير المعلول
مع بقاء العلة على حالها محال فاستمر وجود الخلف سيجيء تغير الوجود حدوث الحال
بوجدانهم لعشاق الهيمين اي متجردين عن العلائق الهيولانية حسبما يمكن لها كما
يقال للمتكلمين المتجردين الهيون او عشاق للانوار الالهية التي هي العقول التي تتشبه
بها تلك الحركات الافلاك يلزم حركاتها نفع السافلين بالقصد الثاني و
بالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان العالي لا يفعل السافل اذ لا قدر له عنده
كما مر ويمكن ان يشبه ذلك بانه جماع بين الذكر والانثى المنبعث عن المحبة الشهوانية
واستتباعه لحصول النسل مع كونه غير مقصود لها وليس ان حركات الافلاك توجد
الاشياء فانها تتقدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد الامر الغير القار امرا قارا
كالنفوس البشرية والصور العنصرية ولكنها تحصل الاستعدادات لا بمعنى انها
الموجد لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها
ويعطي الحق الاول لكل شيء ما يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن
ذلك

ذلك بل هو الجواد الحق المطلق لا يتوقف فيضه الا على استعداد القابل فان قلت الاستعدادات
ايضا من جوده وفيضه كما اشرت اليه ولا بخل فيه تعالى فما السبب في اختلافها قلت
اختلاف الاستعدادات لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية
والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث ولا محذور فيه لعدم اجتماع احادها كما قرروه في موضعه
واقول التحقيق ان للمادة العنصرية حركة في الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك
حركة وضعية في اجرامها وحركة كيفية اشراقية في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية
مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي مستندة الى الحركة النفسانية المذكورة على النحو
الذي سبق تقريره وكل من تلك الحركات الثلث حركة وحدانية مستمرة كما اشرنا اليه
من قبل فاذا اعتبر وحدانيتها كان ترتيبها على ما ذكرتم اذ لا فرق فيها الا ان كل جزء لاحق
مستند الى سابقه اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية
فالجواب ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة الى المادة
فالجواب ان ماهية تلك المادة مخصصة لتلك الحركة ولذلك قال بعض المحققين من ائمة
الكشف والعيان ان الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة مستندة الى الاستعدادات
الكلية الغير المستندة المجعولة فتحدس من ذلك ترقي الاجناس الى فتلك الواقع بين
الافراد في النقص والكمال وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في اثناء المقال في تلك الحال واذا
لم يتعين لحال الفاعل فتجدد الشيء المعلول بتجدد استعدادات قابلة والشيء الواحد
يجوز ان يتجدد اثره ويختلف لتجدد احوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله فانه
يحصل بانضمام احوال القابل الى الفاعل علل مختلفة تقتضي معلولات مختلفة ثم اشار الى
تقريبه الى الافهام وازاحة ما عسى يعتري الطالبين في هذا المطلب من الاوهام
بضرب مثال يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دابه حسبما قرره وكرره اذ الكلام مع المسترشدين
الذين عجزهم تخلية النفوس بصور الكمال تتبع موارد الجدال ومعارك القيل والقال

قال ونعتبر الانسان بغرض متشخص له يتحرك ولا يتغير وتحرك لما مقابله بالمثل مرايا مختلفة بالصغر
والكبر والصفاء والكدورة فيتحدث فيها منه من ذلك المتشخص صور مختلفة بالصغر
والكبر وكما ظهور اللون ونقصانه لا يتغير صاحب الصورة واختلفت بل بسبب القوابل المختلفة
فالمتشخص بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد واختلافها في الاوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات
واختلاف الاعراض فربط الحق جل كبرياؤه الثبات بالثبات اى الامور الثابتة
بالامور الثابتة والحدوث بالحدوث اى الحوادث بالحوادث فان العناية الالهية لما
اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت بالذات متلازم له في اضافات
ونسب متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة
ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة امر واحد متصل
مستمر هو التوسط بين المبدأ المحقق او المفروض وبين المنتهى باحد الوجهين وهو متشخص واحد
يلزمه اختلاف في النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس الى
حد من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذه العارض
كونا في ذلك الحد من الوسط فهو امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب الحادثة العارضة
بحسب العرض فمن حيث الذات الثابتة استند الى العقل الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة عليها
استندت اليها الحوادث هذا خلاصة كلامهم ولا يخفى عليك انه يبقى الكلام في استناد
تلك النسب المتعاقبة الى الذات القديمة ولا يجدي نفعا ما يقال انها امور عرضية لا
تستدعي علة خارجية فانه لا شك في انها ليست فرضية محضة كزوجية الثلاثة وكيف يعتبر
مثل ذلك مرجحا للموجود الخارجي بل لها حظ من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الامر او
في مرتبة من مراتب القوة وما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان المتحرك في آن الوصول الى حد
مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن ولا يكون له بعده ومثل هذا لا بد له من مرجح
موجود بالفعل او في مرتبة من مراتب القوة على نحو ما مر بل الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد
من النسب

من النسب هو النسبة السابقة عليه وهكذا فان اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي
ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبر النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك
النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه قيل كما ان هذه الحركة متصلة مستمرة لا جزء
لها في نفس الامر بل بحسب الفرض كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم
يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها ويظهر من هذا ان معنى
عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج بل الاضافي وهو عدم
الشيء عن شيء اخر كما ينتقل الصفة عن محل الموصوف فيقال انها عدمت عنه وكما
يبعد الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك الشيء انه عدم عن الحس وهذا على
الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال لذلك الشيء انه عدم على طريق المجاز ويتفرد ان هذه
المعاني دقيقة انتهى كلام القائل واقول قد اسلفنا في بحث استناد الاستعدادات العنصرية
الى الحركات الفلكية نظير ذلك وقد رايت مثله في الفصول الافلاطونية وانت خبير
بان ما ذكره من اتصال الحوادث وان ليس لها اجزاء بالفعل الاباتي في النفوس الانسانية
على تقدير حدوثها فانه لا يعقل كونها اجزاء مرتبة لامر واحد لكن هذا القائل بقدم النفس
كما صرح به في كتبه وينقل عن افلاطون ايضا وهو تعالى المبدأ والغاية في ذلك
الربط يعني انه تعالى كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيب الوجود فهو غاية له ايضا
والمراد بالغاية ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل على الاقدام
بالفعل يسمى غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية
اعم وقد يخص الغاية بما لا يكون حاملا فيباين بهذا المعنى الغرض وافعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض لما سبق من ان العلة الغائية هي العلة الفاعلية لفاعلية الفاعل
فهو الذي يجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة
الغائية نعم لها غايات هي حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة في ذاته بجعله فاعلا

وتلك الغايات ترجع الى استيفا الموجودات كمالاتها الاولية واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية

ليتشبه بمبداها بحسب ما يتصور في حقها ويتعوّد بها او لما ينتظم ذلك بعشق يقتضي حفظ

الكمال الموجود والشوق الى الكمال المفقود اما ارادياً او طبيعياً فالعشق حاصل لكل موجود حال

وجود كماله وحال عدمه معا والشوق يختص بحال عدمه ولذلك ترى الشيخ الرئيس وغيره من

اكابر الحكما اثبتوا سريان العشق في جميع الموجودات فالاشيا باسرها طالبة للتشبه بالمبدا

بقدر الامكان جهة عاشقة له فان العشق هو الميل الى الادعا برمع شي بوجه من الوجوه فهو

تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات فانه الذي يتوخاه الكل ويطلبه اي ويطلب التشبه به

والتقرب اليه وقيل ان العشق يستلزم الشعور على اصله فالمراتب عنده ابداً علمان لجميع الموجودات

شعورا ما مختلفا لمراتبه بحسب اختلاف مراتب العشق فاعرف وتحدس هذا والغاية ههنا ان تحمل على المعنى

المشهور المذكور سابقا يحتاج الى التكلف بان يراد انه تعالى باعتبار التشبه به غاية كما اشرنا اليه

ولذا ان تجعل الغاية ههنا بمعنى العلة الغائية ومعنى كون العلة الغائية ومعنى كونه علة

غائية ان ذاته كافية في وجود ما يوجد عنه بهويته انه علة فاعلية من حيث التاثير وعلة غائية

من حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما سبق من كون صفاته تعالى عين ذاته فتامل في الوجهين

واختر لنفسك ما يحلو ليدوم الخير الامر الحاصل للشي باعتبار كونه مؤثراً عنده اي

اليق به ويحصل له يسمى خيراً وباعتبار ان حصوله يقتضي براة ماله كماله والذي فهم من

الاشارات وشرحه ان الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقا والخير المضاف الى شي هو الكمال

الذي يتصده هو لذلك الشي باستعداده الاول واحترز بالاول عما اقتضاه الرذائل

الذي يتصده الانسان باستعداده الناس الطارد على استعداده الاول الذي

له بحسب فطرته فانه لا يكون خيراً بالقياس الى ذات الانسان بل الى ذاته مع ذلك الطارد

لابدونه فعلى هذا يكون الكمال اعم مطلقا وقولهم او لان الشي الحاصل للشي باعتبار

كونه مؤثراً يسمى خيراً وباعتبار برزته عن القوة كمالاً لا ينافي كون الكمال اعم منه وله يقتضي تساويهما

كما

كما لا يخفى ثم المراد بالخير ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات وليثبت الفيض

هو فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض ولسلا يتناهى رحمته عند

الامور الثابتة ولا يتجاوزها الى الامور المتعاقبة او عند حد من الحوادث فان

جوده ليس بابتر ولا ناقص ولا منقطع الطرفين يمكن ان يجعل قوله ليدوم الخير

اشارة الى الامور الدائمة وهو نتيجة ارتباط الثبات بالثبات وقوله وليثبت الفيض

اشارة الى الحوادث فان دوام الفعل انما يظهر في ايجادها وقوله ولسلا يتناهى رحمته

اشارة الى نفي البداية والنهاية عنها ح فقوله فان جوده ليس بابتر ولا ناقص اي

غير مقصور على الحوادث وقوله ولا ناقص اي غير مقصور على الامور الثابتة وقوله

ولا منقطع الطرفين اي ليس للحوادث ابتدا ولا انتها هذا والظاهر انه لم يقصد

فانه ومن في طبقته من اعاظم الايتحاشون عن التكرير لمزيد التقرير فان

غرضهم مقصور على ايصال الخير والكمال فكل ما يسهل طريقا الى نيله ويتعين للطالب

فيه فهو مستحسن عندهم وقد صرح بمثل ما ذكرنا بعض الفضلا في حاشيته شرح الاشارات

ومن تتبع موارد القوم ومصادرهم شاهد ما ذكرنا واستسمج التكلفات التي تحملها

المتاخرون من شارحي كلامهم في تقرير معناه على ما عرفوه وعلى النحو الذي الفوه من حيث

عدموا الذوق الملائم لاذواقهم وحرموا السوارق المقتبسة من اشراقهم ثم اخذ يعرف

الجود بعد ما كرر ذكره فقال والجود افادة ما ينبغي اي ما يليق ويقيد قيد كرلمن

ينبغي لاغنا الاداحته فان الابتغا لكونه من الامور النسبية انما يكون تحسن ينبغي

له ذلك لا لعوض كائنا ما كان ولو كسب محمدة ودفع نقيصة وترك ذكر الغرض

لاغنائه معنه اذ ليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة على

ما قاله الشيخ الرئيس في الاشارات فمن فعل العوض بماله فهو فقير لكونه يستحصل

لذلك الفعل العوض الذي وجوده اولى من عدمه فقد احتاج الى العوض في كماله

والغنى هو الذى لا يحتاج فى كماله وذاته اى صفاته الحقيقية دون النسبية
والاضافات المحضة التى يتعلق بها وبغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات فلا ينسب
اليها بانه كمال لها وكفاك فى ذلك اعتبار نسبة بل النسبة التى بين زيد وبين ما هو خارج عنه
بكونه يمينا او شمالا بسبب انتقال الخارج مع بقاء زيد على حاله الى جهة هذا تعريف
للغنى مطلقا من لا يحتاج الى شئ معين فى ذاته وكماله فهو غنى بالنسبة اليها وان
كان مفتقرا الى غيره والغنى المطلق اى الغنى عن جميع ما سواه الذى لا يشوبه
رقيقة فقر اصلا هو الذى وجوده من ذاته فانه ح يكون كمالاته ايضا من ذاته
بل عين ذاته كما مر تفصيله وهو نور الانوار المظهر بذاته المظهر لغيره الذى كل
ما سواه فهو لمعة من نوره او لمعة من لمعة من نوره وهلم جرا ولا غرض له فى
صنعه اى ليس فعله لامر من الامور بل ذاته ذات فياضة للرحمة بذاتها بشعور في الفعل صح
وارادة هما عين الذات متعلقين بما يصدر عنها وبما يترتب عليه من الفوائد والحكم
لا كفعل الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها وهو الملك المطلق اى بالنسبة
الى جميع ما سواه لان الملك المطلق هو الذى له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ ونور الانوار
كذلك لان كل شئ فهو له منه او مما منه وغاية العقل فى حقه هويته فاعلا لها فصح تعليل
كون الاشياء له بكون الاشيا منه كذا فى شرح الاشارات ويمكن ان يقال لما كان ذات
جميع الاشيا منه وهو العلة الموجدة لها ولما يتوقف عليه كانت مملوكة له بلا واسطة اذ
لا مدخل فيه لغيره وغير ما لا مدخل فيه لغيره والعبد وما له لمولاه على انك علمت من قاعدة
الاشراق ان النور الاشد لا يمكن النور الانقص من التاثير واما المقدمة الثانية فظاهر
والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما هو عليه فان ذات الحق لا تقتضى الاخس
ويترك الاشرف الممكن لانه يفضى الى العجز والجهل او البخل فيه تعالى عن ذلك بل يلزم
ذاته الاشرف فالاشرف هذه اشارة الى قاعدة الامكان الاشرف التى اشرنا اليها سابقا وتقريرها
على

على ما ذكره الشيخ فى سائر كتبه ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد
قبله والا فاما ان يكون وجود الاخس بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة
لا يمكن ان تكون غير الاشرف لان العلة اشرف من المعلول او بغير واسطة وح فان جاز
صدور الاشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف
لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس فاما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان
لم يجز صدور الاشرف عن الواجب فان جاز عن معلوله لزم جواز كون العلة اخس من
المعلول ضرورة انحصار الواسطة فى الاخس بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان لم يجز صدور الاشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله مع امكانه بالوجود والممكن
لا يلزم من فرض وجوده مح بل ان لزم فانما يلزم من شئ اخر غير ذاته والا لم يكن
ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن واجب الوجود ولا
عن معلوله لان الكلام على تقدير جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعى
يقتضيه فى ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو مح هذا تقريره على ما فى شرح الاشارات
بزيادة توضيح وتنقيح واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما
لامكان العلة وهو منقوض بان انتفا المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفا
الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى
المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك مم فى صورة النزاع كما فى
صورة السند ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس بموجود قبل الموجود الممكن ليس
ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود
قبل بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب
بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وينحصر فى الاخس
فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده مح

تنبيه

هو تحقيق ممكن فامكانه يستلزم كونه على الاوجه ايضا مثل النظر السابق والحق انه
ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالغير
فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر فلا حاجة الى هذه المقدمات
بعد ما ثبت ان المعلول في وجوده وعدمه يستند الى العلة يجب عنه لانا نقول الغرض منه
الاستحالة مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما ثبت هو وجوب المعلول
وجودا وعدما بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون ارادة الفاعل واختياره جزء
من تلك العلة وبهذا التقرير يحصل هذا الغرض الذي يبتني عليه نفي النقائص
الثلاثة عن المبدأ الاول تعالى عن ذلك هذا والتمسك باستلزام احد تلك النقائص
في المبدأ كاف في هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك بعض الاكابر من ائمة الكشف
والتحقيق عن الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي واستحسنه جدا كما ان عكس النور
اشرف من عكس عكسه وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اخس الكل وهو البرزخ بينه وبين
الظلمة اعني المتصل بالظلمة من مراتب النور ونظيره في المبحث المضروب له المثل في مرتبة
الاجسام واتم مما هو عليه الوجود محال لا يقال هذا تكرير لما سبق وكانه اعاده
ليجعله توطئة لحدوث الخير والشر واورد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا مما
هو اشرف ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى وقد نقل
في شرح الاشراق نقلا عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة
المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة
تحتها كالمواليد الثلاثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب
الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا للذات
بل للاستعداد باسباب من الحوادث لا يتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول
والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عن الاشراف
والاكمل

لا يقال ح

والاكمل امر من الامور الخارجية لانها اما علل او معلولات اوله هذا ولا ذاك
والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون سببا في عدمه
فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات
لتقدمها عليها فيكون تعليلها لعلل ثابتة هي اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها
فينفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس واقول تلخيص الجواب ان
الامور العالية على الحركات لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب بخلاف
الامور الواقعة تحتها المقارنة للحركات فان علل تلك الكمالات في الثوابت
ليست غريبة عن ذاتها الموجودة فانها اما ذات الفاعل او امر لازم لفعله
كالاتجاه بعينها علة الذات او ما يلزمها بخلاف الحوادث فان عللها
وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد تكون غير علل وجودها وغير ما يلزمها
فاذا قيس ما هو اشرف من احوالها اليها لم يوجد في ذاتها ولا في علل وجودها ولا
لوازمها ما يقتضي امتناعه فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعها على الوجه الاشرف
واما في حكم امتناع تقدم ما هو اشرف من احاد السلسلة المرتبطة منهما طولا
وعرضا فلا فرق اصلا فليتدبر ثم ان ههنا جوابا اخر وهو ان العناية
الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير الجزء
ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع وان امكن
لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل
وان خفي علينا وجهه ويمثل ذلك بان للمعمار اذا طرح في نقش عمارة فلزم له ان
الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون لبعض اطرافه بعينه ميزابا والبعض الاخر مجلسا
والبعض الاخر مخدعا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاولى
نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجلسا مثلا وبهذا علم هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف

بالنظام الاحسن الانسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه فيستحق بذلك المناسبة
فيض الجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث
تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبدأ ولعل تفاصيل كيفية الحسن واختلاله
بتغير حال فرد فرد عما هو عليه هي سر القدر الذي استأثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع
عليه احد سواه واطلع عليه واحد بعد واحد من الانبيا والاوليا والحكما واهل
العلم بحقيقة الحال والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر ولا يلزم من ذلك النقص
في القادر بل النقص في المحال حيث لا يصلح متعلق القدرة واذا علم ان الاتم
من النظام الواقع مستحيل لان هذا النظام خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه
شرا فالصادر عن الاول تعالى لا يكون الا خيرا فقد انطوى الاشكالات الموردة على
صدور الشرور منه ولا يحتاج الى التطويل فيه وانما يطول احديث الخير والشر
لايراده مشكلات على تحقيق ماهيتهما وكيفية صدورهما عن المبدأ وعن
غيره كما هو مذكور في كتب المتأخرين خصوصا المتكلمين حيث نفى بعضهم ان
يكون الصادر الشرور صادرة بايجاد الله تعالى وهم المعتزلة الذين اخبر عنهم النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله القدرية مجوس هذه الامة فانهم يثبتون مع الله تعالى موثرا ان
غلب بالارادة على ارادة الله تعالى وهذا جهل محض والحادث من يظن يظن
ان للعالي التفاتا الى السافل وان القصد بالذات للمبادي العالية ايجاد
السافل ويتوهم ان ليس تعالى وراء هذه الظلمة اي عالم العناصر عالم اخر وان
ليس تعالى وراء هذه الديدان يعني الحيوانات ناطقها وصامتها خلائق
اشرف منها كالعقول والنفوس الفلكية فان من علم ذلك لم يلتفت الى هذا العالم الدني
وتحقيق احواله الا من حيث هي صادرة عن العالي فلا يطول في مثل هذا الحديث انما يطول
فيه من لم يعرف ذلك ولم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه لزم من الشرور واختلال
النظام

النظام شيء كثير لا نسبة له الى ما يتوهم الآن واعتبر بالنار المحرقة لو لم توجد
لاختل اكثر المصالح الضرورية للانسان وغيره ومع وجودها انما يلزم تفصيل اجزاء بعض
المركبات العنصرية مع امكان الاحتراز عنه واما توهم انه يمكن وجود نار في هذا
العالم تطبخ وتحرق ما ينفع احراقه ولا يحرق ما عداه ويكون ذلك بحسب طبعها فخيال
باطل وهذا اي النظام المشاهد منصوب المحل عطفا على اسم ان في قوله انه
وقوله اه اقصى ما يمكن من النظام عطف على خبره اعني قوله ولعمري الخ اي لم
يعلم ان هذا النظام المشاهد اقصى ما يمكن فان عالم العنصر لا يمكن ان لا يكون
مشتملا على نقائص وآفات والعالم الذي لا يتطرق اليه العاهات عالم اخر
هو عالم المثال وعالم الافلاك وما فوقه من عالم النفوس والعقول اليه
ترجع الطاهرات عن الرذائل الخلقية والاعتقادية من نفوس سائر الانسان
فان النفوس البشرية ان كانت شديدة التعلق باستعمال القوى الطبيعية كثيرة التشوق اليها
تنتقل بعد قطع التعلق عن البدن العنصري الى بدن مثالي نوراني وتتلذذ بمشاهدة
صور ذلك العالم من حيث المطاعم الشهية والمناكح البهية وربما تتعلق بالاجرام الفلكية
وتصير هي موضوعا لتمثل تلك الصور لها فهناك يتحقق في صور العناصر منافعها دون مضارها
وغير ذلك مما يتوهم انه لو كان في هذا العالم لكان احسن وان كانت منسلخة عن علقة الطبيعة
شديدة الانجذاب الى مباديها فتتصل بالنفوس الفلكية او العقول على اختلاف طبقاتها بحسب
اختلاف مراتبها في التجرد وليس الحال ان العوالي القدسيين لا شغل لهم الا التجرد
هتك الاستار ورفع الايتام عن حضانتهم وايلام البرءة عن الجرائم وغرس الملل الجا هلية
اي اظهارها ونشرها شبه ذلك بغرس الشجر وتعذيب نفوس وتربية جاهل وتعذيب
عالم الى غير ذلك من الآفات الواقعة في عالمنا اذ لو حصر فعل تلك الجواهر المقدسة فيها
لكانت في فعلها نقص بين وهو قبيح بل انما شغلهم مشاهدة انوار الله تعالى من كل شيء

فانها تشاهد انوار الله تعالى حيّا وفي عللها وفي معلولاتها وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات
العرضية ويلزم حركاتها لوازم ضروريات تؤدي الى ضرر ما في بعض السوافل لو عادت الى
وضع ينفعهم لتضرر بها عوالم اما من اجزاء ذلك العالم كما هو في قصة النار وكما
في صورة المطر المدرار المؤدي الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم يكن لتضرر بها
الزروع والاشجار وتادى الى ضرر الحيوانات واما في العوالم العالية من حيث انها انه
لا يحصل التشبه بمعشوقها تماما مع ان تلك الحوادث ليست مقصودة اولية لها بل هي واقعة
على اكمل الوجوه الممكنة كما اشار اليه بقوله على انها لا تتحرك للسافلين كما تتوهم فليس
السوافل مقصودة لها بالذات حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء
نقص يكون مستلزما للنقص في تلك العوالي اذ لا نقص في ذواتها ولا في افعالها
ولا في ما هو مقصود لها بالذات اصلا وما يترائى من النقص مع انه ليس نقصا في الواقع بل هو
الكمل ما يمكن كما عرفت فانما هو يلزم المقصود بالذات لا فيه بل لما يرشح اليها من الاضواء القيومية لانها
والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون المراد بالاضواء القيومية ما يفيض عليها من المبدا
الاول والانوار اللاهوتية ما يفيض من العقول ويغلب عليها اي من الهيبة
في المواقف الالهية وسلطان اي غلبة عطف على الهيبة الاشعة القدسية
ما لا يمكنها بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من التمكين من النظر الى ذاتها
فضلا عما دونها فانها مستغرقة في شهود المبادي بحيث لا يمكن لها الالتفات
الا ما سواها اصلا ومع ذلك الغلبة والاستغراق التام اللازم له هي
عالمة بكل جلي وخفي اذ لا يتوقف العلم على الالتفات فجميع الاشياء معلومة لها
غير ملتفتة اليها كعلمنا الحضوري بانفسنا وباوصافها في اوقات الاستغراق
التام في امر كما في حال الغضب المفرط والاهتمام التام بامر فكري او تخيلي او حضور
معشوق لا يعزب عن علمها وعلم باريها شيء لكمال تجردها لما مر من كونها انوارا محضة

ويدل

ويدل على ثبات الاجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات وامتناعها
من الفساد اي فساد صورها عطف على كونها غير مركبة وهما بمنزلة التفسير لقوله
ثبات الاجرام الفلكية لكانه قال وعدم كونها من جنس العناصر كما يدل عليه قوله انها غير عنصرية لما
كما سيجيء ما ذكر في الهيكل الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة علامة
مع العنصريات لتحللت لان الاجزاء العنصرية متداعية لطبعها الى الانفكاك
والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب يقسر تلك الاجزاء فلا بد ان يعجز قوة طبيعة
الكل بسبب قوى طبائع الاجزاء بالتدريج الى ان يعجز بالكلية وتغلب عليها قوة تلك الطبائع
فتنحل او ما دامت حركاتها عطف على قوله لتحللت ولا يخفى ان جعلها نتيجة للقياس
المذكور في طي كلامه والقياس هكذا لو كانت الافلاك مركبة من العناصر لما كانت دائم الحركة
فان نتيجته ان ليست الافلاك مركبة من العناصر ولم يتعرض ذكر القياس المنتج لكونها من الفساد لامتناعها
اتكالا على فهم المتعلم وصورته هكذا لو كانت الافلاك قابلة للفساد لم يدم حركتها لكنها
دائم الحركة فليس قابلة للكون والفساد ولا كان تحاد حيثيا الا يعود طبعا الا الى العوق
مطلقا او معا فالبارد ثقيلا لا يتحرك الا الى السفل مثلا وهي التغير
والرطب يقبل التشكل وترده لاتصال والانفعال بسهولة واليابس يقبلها اي التشكل
والانفصال وجودا وزوالا بصعوبة والافلاك غير متحركة اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة
ولا متحركة على الاستقامة لا الى المركز ولا عنه اي لا الى فوق ولا الى تحت لما عرفت
وهو ميل على امتناع الاخراق لانه بالحركة المستقيمة اول الاخراق بحيث يحدث امتناع
فرجة لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الاخراق فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه
حركة مستديرة ويسكن الاخر او يتحرك على الاستدارة الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع
على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركاتها ولا يحتاج الزمان الى الوحدة الاتصالية كما مر
وانت علمت ان هذا الحكم وامثاله مما يثبت بالدليل في تحدد المكان والزمان لكنهم يتركون

بحذر
بالتقدس

سائر الافلاك معد في التحديد بل حركاتها دورية على الوسط اي على المركز يعني حوله
فهي لا ثقيلة ولا خفيفة لان الثقل هو ميل الى التحت والخفة هي ميل الى الفوق
ولا حارة ولا باردة لاستلزامهما الميل على ما مر ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما
جواز قبول التشكل وتركه والاتصال بسهولة او صعوبة كما مر فهي طبيعة خامسة
مغايرة للطبائع العناصر الاربع وهي محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا
احاطة السماء بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بان يمضي النهار (ويمضي مدة)
اي يحصل نهاران متواليان احدهما بسيرها الى المغرب والاخر برجوعها والتالي باطل بالملا
ولما كان هذا الوضع مستمرا في جميع الكواكب التي لها طلوع وغروب في جميع الاقطار فلا
بد ان يكون محيطا بالارض من جميع الجهات فالسموات كلها كرية لاستدارة
حركاتها وبعد ثبوت استدارة الحركة القول بعدم استدارتها كريتها مستلزم لاثبات الخلا
فيما هو خلاف ان ليق بتلك الاجرام الشريفة كما اعتمده بطليموس في كثير من مطالب
المجسطي فتفطن ذلك فانه طريق بديع محيطة بعضها ببعض لا انها محيطة بالارض
بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب وغروبها من نقطتين متقابلتين حقيقة او حسا
من جميع الاقطار مع انضمام التقدس الى غير ذلك حية لما ثبت ان حركاتها ارادية
والارادة بدون الحيوة محال ناطقة اي مدركة للكليات وذلك لان الحركة
الارادية لا بد لها من غاية مشعور بها للمريد وليس هي نفس الحركة لان حقيقتها كمال اول
لما هو بالقوة ومعناه انه كمال لا يتعرى عنه المادة على القوة باعتبار ذلك الكمال
وذلك الكمال يتصور بان يكون هو لذاته وسيلة الى كمال آخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون
مقصودا بالذات اقول وهذا ادنى مما يقدح لانه لا يمكن ان يقتضيها حركة الذات
بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك اذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه وانما يقتضيها
لا لذاته بل لشيء آخر وذلك لانه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المتحرك الذات بحسب الطبع
طبعه

غير ذي

طبعه او ارادته او غير ذلك اذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه وانما يقتضيها لا لذاته بل لشيء
آخر وذلك لانه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المتحرك الذات بحسب طبعه او ارادته او
غير ذلك ان لا تكون مقصودة بالذات لجواز ان يقتضيها المتحرك بانضمام امر غير قار
يكون جزءا من العلة المستلزمة لها ولا تكون مطلوبة لغيرها فان معنى كون الشيء
مطلوبا لغيرها ان يكون الغير علة غائية له ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات المتحرك
بطبعه او ارادته او غير ذلك على انا بعد الاغماض عن ذلك ننقل الكلام الى ذلك الشيء
الآخر فان كان امرا قارا لم يجز ان يقصد هو من المتحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك كما قال
المستدل واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها اما اين او وضع او كيف او كم
اذ لا يقع الحركة الا في هذه المقولات ويمتنع على الافلاك من الحركات الا الوضعية فغايتها
الوضع وليس وضعا جزئيا والا وقفت عنده فهو اذن وضع كلي فهي مدركة للكليات
ثم لا يكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية فان المراد الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي
فلا بد لها من قوة منطبعة في جرمها بسببها يدرك الحركات الجزئية والاوضاع
الجزئية المطلوبة منها ونسبة تلك القوة الى نفوسها نسبة القوى الحاسة الى
نفوسنا هذا ما ذكره اصحاب المشائين اقول لا حاجة في هذا المطلب الى ان الحركة
ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا ليس المطلوب الحركة الجزئية والا لانقطعت
بعد تمامها فان قيل لم لا يجوز ان يكون المطلوب الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من
الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع قلت القوة الجسمانية لا يدرك الغير
المتناهي ثم نظير ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصد بالذات عندهم واما
على طريقة الاشراق فنقول قد علمت ان الغرض من حركاتها الاشراقات الحاصلة لها
من مباديها ليتيسر بتلك الاشراقات كما اشار اليه بقوله عاشقة للاضواء
القدسية اي للانوار التي هي مباديها فانها تريد التشبه بها مع ما لها من النسب

بحذر
اتباع

الحاسة

الشريفة النورية وذلك انما هو باستفاضة الانوار منها فلا بد لها من تصور تلك المبادي
وصفاتها النورية الشريفة وهي مجردة وغير المجرد لا يدرك المجرد فهي نفوس مجردة
وكل مجرد يدرك نفسه وقد بين في سائر كتب الشيخ ان كل ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرد فيدرك
الكليات فان ما يدرك نفسه فهو نور لذاته اذ ليس ظهوره لامر زائد على ذاته
ثم ان الشيخ في الالواح ذهب الى ان النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها متناهية وان
لم يكن النسب القاهرة مطلقا متناهية اذ ليس كل نسبة يمكن التشبه بها فاذا حصل
لها التشبه بما يمكن التشبه بها في الادوار والاكوار قامت القيامة ثم استانفت التشبه
مرة اخرى وهكذا فتامل من ذلك ولولا مخافة الاطالة لاتينا بما في تحقيق المقام
وعسى ان نأتي عليه في غير هذا الكتاب بتوفيق المفضال   مطيعة لمبدعها
لان غرضها من حركاتها نيل التشبه والتقرب اليه كما تبين كلام الشيخ الرئيس
في النجاة السماء حيوان مطيع لله عز وجل   ولا ميت في عالم الاثير   لما تبين
ان جسمها ذو نفس مجردة ويشبه ان يكون المقصود من ذلك بعد ما صرح بانها حية
الاشارة الى ان لكل جسم من الفلكيات نفسا على حدة على ما ذهب اليه كثير من الحكما
حتى اثبتوا للكواكب حركة مستديرة في موضعها والشيخ الرئيس في الشفا مال الى هذا
القول ووجهه وصرح به في الاشارات وذلك لان حكم الكواكب حكم الافلاك في وجوب
استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل قال في شرحه وهذا شيء غير محسوس
فيما فوق القمر اما القمر فانه لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات
وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع
الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر
انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي هذا
وقد نقلنا في التذكرة ان المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة مع القمر في تدويره واقول
كما

كما ان القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى البساطة عدم كونه شيئا موجودا في القمر لاقتضى
ان لا يكون شيئا موجودا في التدوير ايضا على ان وجوب بساطته لا يدل على المدعى اذ
البساطة لا ينافي ان يكون جرما ما فيه مركوزا في جرمه كما في الفلك والكوكب بعينه
ولم يقم دليل على امتناع اشتمال الكوكب على كوكب اخر مغرق في جسمه وما ذكره من
امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي لا يلايم المدعى والظاهر ان يقول عن شكله الطبيعي
ولعله اراد بالوضع جزء المقولة اعني نسبة الاجزاء بعضها الى بعض فان التغير فيه
يستلزم التغير في الشكل وبعد تلك العناية فهو منظور فيه كما عرفت اللهم الا
ان يقال لا يليق بتلك الاجرام الكريمة ان لا يثبت فيها اختلاف مقتضى طباعها   استحالة ت
من غير ضرورة ولا ضرورة في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحة وح يبقى النظر في
صحة تلك الاحتمالات
في تفصيل الموجودات بنحو
من الاجمال والاشارة الى مراتبها   اول نسبة ثابتة   في الوجود نسبة
الجوهر القائم الموجود اي المعلول الاول الى الاول القيوم الموجود لذاته
الموجد لغيره حتى ان هذه النسبة ام جميع النسب لاطولها على جميعها
واشرفها لكونها مبدأ الكل ولاطولها ايضا عليها   وهو عاشق للاول
فان كل معلول فهو عاشق لعلته مشتاق الى النسبة كما لا سيما الامكان الاشرف ليس   الذي و
بينه وبين الاول تعالى حجاب اصلا   والاول قاهر له   غالب عليه بنوره فهو محبة
مع عجزه عن الاحاطة به والاكتناه بنوره   كما يقهر نور الشمس انوار الابصار
مع عجزها عن التحدق فيها   فاشتملت النسبة المذكورة على محبة من طرف المعلول
وقهر من طرف العلة وما ترى في عبارات الشيخ في كتبه ان المحبة تشمل طرفي
العلة والمعلول الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول يستتبع وهو
الحق كما يشهد به الذوق الاشراقي   والطرف الواحد الذي هو من العلة اشرف

من الاخر الذي هو المعلول فيسري حال تلك النسبة مع اشتمالها على الطرفين
الفعلي والانفعالي المعبر عنهما بالتهور والذل في جميع العوالم فان حكم الاصول يسري في
الفروع كما هو مقرر عند اهل الكشف والعيان حتى ازدوجت الاقسام في جميع طبقات
الموجودات فانقسمت الجواهر الى اجسام متهورة متازة عما فوقها من المبادي
وغير اجسام قاهرة لها كما قال وغير جسم قاهر اي لجسم وهو اذا غير الجسم
معشوقه وعلته كما تبين من قبل واحد الطرفين يعني طرف الاجسام اصلا
وكذلك انقسم الجوهر المفارق للمادة الى قسمين قسم عال وهو العقول
وقسم نازل في الرتبة منفعل متهور وهو النفوس وكذلك انقسم الاجسام
الى الاثيري والعنصري واحدهما فاعل قاهر والاخر منفعل متهور ثم اضرب عن ذلك الى
اثبات ذلك الانقسام في بعض اجزاء احد القسمين ايضا اعني الاثيري فقال بل انقسم
بعض الاجسام الاثيرية اعني الكواكب الى قائد السعادة المسمى بالسعود الفلكية كالمشتري
والزهرة وقائد القهر المسمى بالنحوس عند العامة كزحل والمريخ وغيرهما ثم اضرب عن ذلك
مترقيا الى اثبات الانقسام في بعض اجزاء ذلك الجزء اعني بعض الكواكب فقال بل
النيران عطف على ثم من القسمين حملا على المعنى كانه قال بل حصل من تلك القسمة النيران ولا
فالظاهر من حيث اللفظ بل النيرين لكونه عطفا على المجرور اللذان احدهما وهو الشمس
مثال العقل لكونه فعالا مفيضا والاخر وهو القمر مثال النفس لكونه منفعلا
مستفيضا ثم اشار الى جريان ذلك الانقسام في الاجسام على وجه اجمالي بوجه يعم
جميعها بقوله بل العلوي والسفلي المتباين والمتناسب فان تلك القسمة جارية في
الاجسام كلها علوية وسفلية ثم جريانها في الافلاك بخصوصها كما قال بل الشرق والغرب
ثم الى جريانها في بعض اجناس العنصريات الذي هو اظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى من
الحيوان ثم اجمل جميع ذلك بقوله اذ ذو طرف كامل منها ناقص اي في جميع الاقسام المذكورة
تاسيا

تاسيا اي اقتداء بالنسبة الاولى يفهم ذلك اي المذكور من سريان الازدواج
في جميع الموجودات وهو التحقيق بان يسمى النكاح الساري في جميع الذراري من يفهم قوله تعالى
ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ويشتغلون ان ذكر نظر النسبة الاولى
التي هي مرجع النسب ويعترفون منه وحدة الاصل الذي هو منشا تلك الشئون
ولما كان النور اشرف الموجودات بشهادة الفطرة السليمة حتى ان الحيوانات العجم
تحبها وتنشق البهائم عند خاطرها لقربها بالعنف كالفراش فاشرف الاجسام انورها
وهو القديس مبالغة في القدس اي النزاهة الاب سماه ابا لكونه مربيا
للمواليد الثلاثة وهو منبع فيض الحيوة الملك لانه يعطي الملك كما تقرر عند اهل التجارب
والكشف من عارفي اسرار النجوم واسرار التنجيم من حكماء بابل ومن سبقهم ولحقهم من اهل
اليقين هو رخش اسم الشمس بلغة الفهلوية الشديد لانه يغلب ولا
يغلب قاهر الغسق اي الظلمة بانواره رئيس السما لكونه وهو اعظم الاجرام
النورية فيها بل هو بمنزلة القلب لها فاعل النهار بطلوعه كامل القوى صاحب
العجائب كما يظهر على ارباب اسرار النجوم والتنجيم والطلسمات عظيم الهيئة الالهية
ولعل في ذلك لشموله لجميع الانوار واضمحلال الجميع في اشعته القاهرة اضمحلال
جميع الانوار في سبحات جلال نور الانوار الذي يعطي جميع الانوار ضوءها ولا
ياخذ منها هذا يدل بظاهره على ان انوار جميع الكواكب مستفادة منه كما ذهب بعض
اساطين الحكما هو مثال الله الاعظم في افاضة النور على جميع القوابل وقهر جميع الانوار
وبالجملة فنور الانوار شمس العالم العقلي والوجهة الكبرى ولذلك كانت قبلة العبادات في
النواميس القديمة وبتبعيتها صارت النار قبلة لانهم كانوا اسموها بنت الشمس فكانها نائبة
عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات والامكنة بخلاف الشمس وبعده
اي بعد هو رخش في الشرف والفضيلة اصحاب السادات المعظمون اي الكواكب المتحيرة

من الثوابت والسيارات سيما السيد الاسعد صاحب الخير والبركات اى النير
الاصغر وهو القمر بنا عليه ان الشيخ فى التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصف القمر بمثل
هذه الاوصاف جل من ابدعه الضمير للتقديس الموصوف او لكل واحد من المذكورين
والابداع ههنا بالمعنى اللغوى وهو الايجاد من غير احتذا امثال لا الاصطلاحى وهو الايجاد
من دون متوسط وتعالى عما يقوله الملحدون فى صفاته والمعطلون لذاته
من صورة باحسن صورة تبارك الله اى كثر خيره وتعالى ذاته احسن الخالقين
جمع بطريق عموم المجاز اذ لا موثر فى الحقيقة الا هو
فى اثبات بقا النفس بعد بوار البدن والاشارة الى اللذة والالم العقليين اعلم
ان النفس لا تبطل وفى بعض النسخ بزيادة قوله ببطلان البدن لانها ليست ذات محل
لان لكل احد يدرك نفسه ذاتا مستقلة غير تابع وناعت لغيره اصلا فلا ضد لها اذ
التضاد انما هو بين الاعراض التى هى على غاية البعد والخلاف مثل السواد والبياض
او بين المخالفة منها مطلقا وحيث لا حلول فلا تضاد ولا تزاحم كما للصور
المتنافية مثل الصور المائية والهوائية لانتفا الحلول ايضا فلا يطرا عليها الفساد من
جهة القابل واشار الى عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله ومبداها وهو العقل
دائم اذ يلزم من فساده فساد علته وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب تعالى عنه ذلك
فتدوم النفس اى بمبدائه وفيه نظر لان المانع ان يمنع دوام المبدا بشرط بقا التاثير
وان سلم دوام ذاته كيف وذلك انما يتبين اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا لبقائه كما هو
شرط لحدوثه وهو غير بين فلا بد من بيان وما قيل من ان البدن باستعداده علة قابلية
بالذات للصورة الحاصلة منه وتلك الصورة مستلزمة للنفس لانها انما تفيض منها عليه
فلذلك صار علة قابلية لها بالعرض لان اقتضا حصول الكمال يستلزم اقتضا ما يتوقف
عليه ذلك الكمال فاذا انتفى البدن المستعد لزم انتفا تلك الصورة ولا يلزم من
انتفائها

انتفائها انتفاء ذات النفس بل يكفى فيه انتفاء فيضان الصورة عنها والحاصل ان حصول
الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول النفس لتوقفها عليها وانتفا تلك الصورة لا
يستلزم انتفا النفس المفيضة اياها اذ يكفى فى انتفائها احد الاسباب والممكن ما لم يجب
عدمه لا ينعدم اقول فيه نظر لان انتفا الصورة وان لم يستلزم انتفا النفس من حيث كونها
فائضة عنها لكنه لا يستلزمه من وجه اخر بان يكون لازما لوجود النفس كما ان انتفا الصور
الفلكية يستلزم انتفا عللها المفارقة لا من حيث تجرد كونها فائضة عنها بل
من حيث انها لازمة لوجودها وايضا انما يتم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال مزاج
البدن ليس شرطا لبقا النفس اذ لا مكان انتفا الصورة مستلزما لانتفا النفس لكونه مستلزما
لانتفا الاعتدال الذى هو مستلزم لانتفا النفس على هذا الفرض وكانه مغالطة نشأ من
اخذ التجويز العقلى مكان التساوى فى الواقع والاول اعم من الثانى اذ التجويز
العقلى يرجع الى الاحتمال العقلى وهو لا يستلزم الامكان الذاتى ولا ينافى تعين احد
الطرفين فى الواقع بسبب لم يظهر على العقل فاعرفه فانه مع وضوحه لا يخ عن دقة ما
ولذلك تلقى اكثر من تلامذة هذا القائل المحقق ذلك القول بالقبول والحق حق
بان يتبع هذا وعلى ما ذكرنا فى تقرير البرهان لا يتوجه منع من ان محله لا بد ان يكون
مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا من النفس فيكون ما فرض جزء النفس
هو النفس ويجرى البرهان فيه فاقول فيبحث اما اولا فلانه لا يكفى فى كونه نفسا كونه عاقلا
ومعقولا لان التعلق التدبيرى بالبدن ماخوذ فيه وربما لم يكن المحل المذكور كذلك ولا
يلزم من كون المجموع المركب من المحل والحال مدبرا كون المحل وحده كذلك واما ثانيا فلانه
يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى لجميع النفوس تحصل بانضمام مجردات اخرى او
هيآت اليها حالة فيها نفوس متعددة ويزول تلك النفوس بزوال المجردات او الهيآت
الحالة هى بمنزلة الصور لها ويبقى المحل على نحو زوال الاجسام بزوال الصور مع بقا الهيولى وذلك المحل لو

وبذلك المحل لو كان نفسا فانما يكون النفس الكلي اذ لا اختصاص له في حد ذاته ببدن
معين بل هو بواسطة جميع الصور متعلق بجميع الابدان لا يقال لو كان لها محل او كانت
مركبة من الحال والمحل لم تكن مجردة وقد ثبت انها مجردة لانا نقول الذي ثبت هو انه ليس النفس
جسما ولا جسمانيا واما انها ليست مركبة من جزء مجرد بل يحل احدهما في الاخر ويحصل منهما جوهر
مجرد فلم يثبت اصلا والحق ان هذا المطلب حدسي فان ذا الوجدان الصحيح يدرك من
نفسه انه لا ينعدم بانعدام كل جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع بدنه ويظهر ذلك
بان فرض انتفاء جزء منه ولا انملة مثلا وهكذا الى ان ينتهي بسبق في الاصبع وهكذا الى
تمام اليد وهكذا الى ما عداها فان النفس المشرقة سيبقى بقاؤه في جميع هذه الاحوال الى ان
يستوفي تمام الاعضاء وربما يتنبه على ذلك المتحدس من احوال ملاحظة ترقي قواها الخاصة
بها بانحطاط القوى البدنية فانه يحدس منه ان انتفاء تلك القوى باسرها يوجب كمال كمال
قوة النفس وتمام اشراقها لا زوالها ومما يسنح لي في هذا المطلب على ذوق الاشراق
ان حقيقة النور المجرد لا ينعدم اصلا ولا يقبل العدم بذاته لانه حي الظهور لذاته وانما
يقبل العدم بعض مراتبه المختلفة في النقصان فان المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو
الواجب كما تقرر وتكرر وان النفس الكلي مرتبة من مراتب نقصان النور مستندة الى ما
فوقها من الانوار العالية وهي قديمة بدوام عللها القديمة فاذا حدث بدن خاص واستعد
بمزاجه الخاص للتنور ثم تنتهي مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة من مراتب تنزله على سبيل الاستظلال
وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزل ذلك النور اعني النفس الكلي بالنسبة الى النفس
بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيآت المختلفة له من وجه
ومن وجه اخر بمنزلة الصورة الحالة في الهيولى الا ان العوارض والصور زائدة
على الهيولى وتلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها فان كمال النور ونقصه
في نفس الحقيقة النورية كما مر ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم تلك الخصوصية نسخه ح
النقصانية

النقصانية التي تختص وتخصص بها النفس الكلي لبقاء الهيآت المكتسبة من ذلك التعلق
ولولا تلك الهيآت عادت الى صرافتها الاصلية وسذاجتها الذاتية واعتبر ذلك
بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلا انما يتصف مرتبة من الكمال او النقص من قبل القوابل
المختلفة في قوة القبول هذا مجمل ان اخذت الفطانة بيدك فسيهديك الى التفصيل
والله يحق الحق ويهدي السبيل ثم ان المص اشار الى برهان اخر بقوله وليس بينها
وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لما مر من انها ليست جسما ولا جسمانيا لا
تبطل ببطلانه اي تلك العلاقة العرضية الجوهر المتعلق اعني ذاته بل انما يبطل
من حيث هو متعلق به وكماله اي يبطل تعلقه به وكماليته له وذلك لا يستلزم بطلان
ذاته وانت خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل السابق بان يكون اشارة الى عدم كون
البدن شرطا للبقاء ولا يخفى ما فيه ايض ثم اخذ في بيان اللذة العقلية فقال
ونعلم ان لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وادراكها اي ادراك تلك القوة ذلك
الكمال وكذا المها اي بحسب انتفاء ذلك الكمال وادراكه ذلك الانتفاء ولذة كل شيء
اي كل قوة والمه بحسب ما يخصه اي ذلك الشيء الذي هو القوة كما للشم
ما يتعلق بالمشمومات من طيب الروائح وللذوق ما يتعلق بالمذوقات من طيب
المطاعم وللمس ما يتعلق بالملموسات من نعومة الملامس وكذا غيرها من
البصر والقوى الباطنة فلكل من القوى ما يليق به من اللذة والالم وكمال
الجوهر العاقل اي الكمال الذي يخصه الانتقاش بالمعارف من معرفة الحق بما له من
الصفات والعلم والنظام اي الترتيب الواقع فيها وبالجملة فكماله بمعرفة
امر المبدأ والمعاد واحوالهما والتنزه من القوى البدنية وما يتبعها من العلائق
ونقصه في خلاف هذا المذكور من المعرفة والتنزه ويتعلق لذته والمه بهما لا غير فانهما
الكمال الخاص له لا غير واللذيذ والمكروه قد يحصلان دون حصول اللذة من اللذيذ والالم

من المكروه لفقدان الادراك الذى هو معتبر فيهما فان اللذة ادراك الكمال والالم ادراك
ما ينافى الكمال وهذا اشارة الى جواب شبهة تنفع لمنكرى اللذات العقلية تقريرها انها لو كانت
لكنا نلتذ بحصول الكمالات العقلية ههنا اتم واقوى مما نلتذ من الكمالات الحسية ولكنا نتالم
بفقدها كما نتالم بفقد الكمالات الحسية من المآكل والملابس وغيرها وتقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتالم
لفقد الادراك كمن به سكتة مرض يتبع سدة كاملة فى بطون الدماغ باسرها يتعطل معه الحس والحركة الارادية
او سكر هو كيفية نفسانية موجبة لانبساط الروح تتبع استيلاء الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة الى الدماغ
على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه وربما يتعطل معه الحس والحركة والارادية ايضا شديد علائقها بالضرب
الشديد والتلذذ بحضور المعشوق لعدم الادراك فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتالم بالرذائل
النفسانية ولا تتلذذ بالفضائل العقلية لسكر الطبيعة اى اسكرها الناشئ من طبيعة البدن و
وهو الشجرة المنهى عنها آدم عند بعض ارباب التاويل فاذا فارقت النفس البدن تتعذب نفوس
الاشقياء بالجهل والهيئات الردية الظلمانية والشوق الى عالم الحس كما قال الله تعالى فى كتابه الكريم
وحيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت قواهم التى كانوا بها ينتفعون لذاتهم الحسية لا عين
باصرة ولا اذن سامعة تنقطع عنها صور عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس اى نور عالم
العقل حال كونها حيران فى الظلمات اذ الظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا يشترط فيه الموضوع
القابل عند الاشراقيين كما اصطلح عليه المشاؤون فان العرف العام لا يباعد مع كون القابلية موجودة
فى بحثنا فانقطع عنها النوران اى نور الحس ونور العقل فيتسلط عليها الفزع والهيبة والهموم
والخوف لانها من لوازم الظلمة ولهذا من تغير مزاج روحه وحصل فيه اى فى روحه ظلمة وكدورة
بسبب استيلاء الخلط السوداوى عليه كاصحاب الماليخوليا قيل الصحيح انه باليونانية ماليخوليا
وترجمته باليونانية الخلط الاسود وهو سبب هذا المرض سمى باسم سببه وهو مرض سوداوى يتغير
فيه الظنون والفكر عن المجرى الطبيعى الى الفساد والخوف يتسلط عليه الفزع والهموم فكيف حال من
وقع فى الظلمات مع الياس عن التخلص اى فى الحال وما يقرب منه فان بعض النفوس عند جميع بل جميعها عند البعض
تتخلص

تتخلص الى عالم النور بعد تعذيبها حقبا فيها من المكان الرذيلة كما ورد فى الحديث ينبت الجرجير فى
قعر جهنم ومصاحبة الموذيات التى هى من تلك الرذائل التى تتمثل فى صورة مثالية موحشة
ومقارنة الحسرات على فوات الكمالات ومما يتاذى به نفس مشتاقة الى الكمال هو ترك الشوق
تابع للتنبه ينتج نحوا من الكسب فاثبات الحكم بان كمال النفوس فى المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة
ليس باولى فان فى البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء كما ذكره الشيخ الرئيس فى الاشارات ولها
الصالحات الفاضلات اى النفوس الكاملة بحسب قوتيها النظرية والعملية والظاهر ان الفاضلات
اشارة الى الكمالات العلمية والصالحات الى العملية فيما ارتفع جوار الله تعالى اى قربه ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة انوار الحق اى مشاهدة الواجب
تعالى والملأ الاعلى وعجائب عالم النور والانغماس فى بحر النور اى الاتصال الكامل بالانوار
المجردة التى لا تتناهى نوريتها او الاستغراق التام فى الانوار الفائضة عليها من تلك المبادى
العالية فيحصل لها الملكية اى المرتبة الملكية وهى كمال التجرد عن لوث الطبيعة وجنبتها
فتحيى بالحياة العقلية الصرفة والملكية اى المرتبة الملكية وفى بعض النسخ والملائكية له
تتناهى لذاتها لدوام مشاهدتها للانوار العالية التى هى معشوقها ودوام شوقها الى انوار
اللذيذة منها عليها ولا ينقضى سعادتها لانها من طريان النقص فترجع الصيد راجع
الى الفاضلات الى ابيهم اى رب نوعها الذى هو مبدؤها القائم بالسطوة الغلبة
القاهرة على رؤوس تعابين الظلمة اى الهياكل الانسانية التى هى محل القوى الظلمانية
فان رب النوع هو المربى لتلك الهياكل الى ان تصل الى كمالها وهو المفيض للنفوس كمالاتها عليها
ثم هو المخلص لتلك النفوس عن مضائقها عند بلوغها الى ما قدر لها من الكمال كما اشار اليه
بقوله شديد المرة القاصمة اى الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانية صاحب الطلسم الفاضل
اى الصورة الانسانية التى هى احسن الصور واشرفها قال الله تعالى لقد خلقنا الانسان فى
احسن تقويم جار الله الكريم اى الذى هو اقرب ارباب الاصنام العنصرية بل مطلقا عند ارباب

الذوق من اهل العيان المتوج بتاج القربة فى ملكوت اله رب العالمين روح القدس عطى
بيان المناسبة كما يجذب ابره حديد يتعلق بغير يرجع اليها الى مغناطيس لايتناهى
فيحصل به اتصاله لايمكنه الانفكاك منه اصلا وكالانسبة للقوى الحساسة الى النفس فى
الادراك فان ادراك النفس بحسب قوتها العقلية اكمل واشمل واكثر وابقى من ادراك تلك
القوى اى ادراك النفس بواسطتها فان الاول يتبدل عليه فى الثانى ويتعلق بالظواهر
دون البواطن بخلاف الثانى فانه يشملهما وبالامور المتناهية دون غيرها بخلاف الثانى و
يبقى ببقاء النفس بخلاف الاول فانه يزول لفساد الآلات ولالانواره القدسيين الى
المحسوسات فى الشرف فادراك العقل اشرف من كانه بلا نسبة ادراك الحواس ومدركاته
اشرف من مدركاتها بلا نسبة بين الادراكين والادراك كما لا نسبة بين المدركات والمدركات
فلا نسبة للذة الحسية العقلية الى اللذة الحسية لما عرفت من ان اللذة بحسب ادراك
بكمالها كما ان الادراك اقوى والكمال اكمل كان اللذة اقوى ، اشارة الى اثبات اللذة العقلية
للواجب تعالى فقال والاول عاشق لذاته فان العشق على ما عرفه فى شرح
الاشارات هو الابتهاج بحضور ذات ما هى المعشوقة والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج وله يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه
كما يكون حاضرا فى الخيال غير حاضر فى الحس فللاول العشق التام من غير شوق
اذ لا فقد فيه وكذا الغير من العقول واما النفوس الفلكية فلها العشق و
الشوق معا وهذا الشوق وان كان فيه الفوات المعشوق من وجه الا انه لما كان له
ومنه فهو لذيذ وربما يشبه بالالم الحاصل من الدغدغة والحكة تشبيها بعيدا وكذا
النفوس الكاملة الانسانية حال تعلقها بالابدان واما بعد قطع التعلق فقد
يحصل لهم العشق ويبرؤن من التشوق وينخرطون فى سلك العقول فيشربون
من العين الكافى بعد ما كانوا يسقون من كاس كان مزاجها زنجبيلا فان قلت قد عرفت
العشق

العشق فيما معنى بالميل الى الاتحاد كما اشتهر عن افلاطون وغيره من الاساطين وعنها قد
عرفت بالابتهاج المذكور وقد اشتهر منهم انه المحبة المفرطة فما وجه التوفيق بين هذه
التعاريف ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى الاول فى الواجب بالنسبة الى ذاته فان الميل الى
الاتحاد فرع الاثنينية ولو بوجه ما قلت التعاريف كلها لحقيقة واحدة فان حقيقة
العشق لها لوازم متعددة فاختلفت التعاريف لاختلاف ماخذها اعنى اللوازم
ويشبه ان يكون حقيقة المحبة المفرطة والميل الى الاتحاد والابتهاج المذكوران لوازمها لكن
الاول اجره والاخر خيران ربما واما المناقشة بان الميل الى الاتحاد يستلزم الاثنينية فتامل فمثله جار
فى سائر صفاته المتعلقة بذاته كالعلم مثلا فان التعبير بالميل والاتحاد وغيرهما مما يوهم
التغاير لعوز العبارة والميل المذكور فيه عين الذات كما فى سائر صفاته فان قلت
كيف يشمل هذا التعريف عشق الاشياء لكمالاتها فانها ليست ذوات حتى يتحقق الميل الى
الاتحاد معها وكيف يشمل التعريف بالابتهاج بحضور ذات قلت تلك الاشياء عاشقة
لذواتها المتصفة بتلك الكمالات مائلة الى الاتحاد معها من تلك الحيثية مبتهجة بحضور
ذواتها المتصفة بها ويشتاق الى ذواتها المتصفة بها عند فقدها بفقد الاتصاف فافهم
فحسب اى لا غير اذ لا غير فى جنب سبحان جلاله لاستهلاكه فيه معشوق لذاته
ولغيره فيلتذ هو وغيره بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه ولما كان ادراكه لذاته
اتم من ادراك غيره له فلذته بمشاهدته اقوى من جميع اللذات ثم بعد ذلك لذة مقربيه كما قال
ولا يصل الى لذة مقربيه لذة لمشاهدتهم ذات الاول الذى هو اجل المدركات واكملها
واحسنها واجملها وعلمت ان البعد الذى يستلزم الشوق فى بعض المقربين ايضا لذيذ من
وجه وسينكشف للنفوس الفاضلة اذا برزت من ظلمة الهياكل الى سنى الجبروت
لفظ السنى مكتوبة بالياء فيما رايناه من نسخ الكتاب والصحيح ان يكون بالنون بالياء وزنه جبل
من السنا بالمد وهو الرفعة ويكون من باب اضافة الصفة الى الموصوف اى الجبروت العالى ولو كان

مكتوبا بالالف المقصورة كانه بمعنى الضوء والمجلى المراد بالجبروت عالم العقول ويسمى ايضا بالملكوت
الاعلى والاعظم ذكره الشيخ في كتاب برتونامه قيل انما سميت بالجبروت لانها مجبورة على
كمالاتها الفطرية وحفظها اوله نجبر نقص الامكان بحصول ما يمكن لها بالفعل واشرقت
على شرفات الملكوت المراد به عالم النفوس ويسمى ايضا الملكوت الادنى والاصغر ذكره في برتو نامه
واضافة الشرفات اليها تخصصها بالنفوس الفلكية هذا هو التفسير المطابق لما في برتو نامه
وغيره من كتبه ويمكن ان يراد بسنى الجبروت انوار الجلال الالهي وبشرفات الملكوت العقول
والنفوس الفلكية بنور الله متعلق بقوله سينكشف ما يناسبه لا انكشاف الاجسام
للابصار بنور الشمس لا في الانكشاف ولا في المنكشف على ما جاء ومن انكر اللذات الروحانية
كالعوام ومن يجري مجراهم فهو كالعنين اذا انكر لذة الجماع والمتالهون يحظون
في هذه النشاة بحظ وافر من هذه اللذة ويشغلون بها عن اللذات الحسية كما قال سيدنا
سيد الكل في الكل صلى الله عليه واله وسلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال الله تعالى
افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وحكى الشيخ في كتبه عن الحكماء وعن نفسه الاعتصا
بخلوة تامة عنه وانشد في هذا المقام قول الشاعر كان ما كان مما لست اذكره
فظن خيرا ولا تسال عن الخبر قال في برتونامه وان كان ما يشاهدونه بعد قطع التعلق
لا نسبة له الى ما يشاهدونه والحالة هذه لكنه قد يكون اعلى مما يشاهده غيرهم في الاخرة
او مساويا له اقول يوافقه ما نقل عن سهل بن عبد الله التستري رضي الله عنه ان بعض
العارفين يشاهدون الله تعالى في الدنيا اتم من مشاهدة غيرهم له في الاخرة وقد
رجح البهائم على الملائكة والقدسيين لاثبات اللذة للبهائم وسلبها عنهم ويمكن ان
يكون المراد بالملائكة العقول وبالقدسيين النفوس الفلكية ويمكن ان يحمل الملائكة
على ما يعم النفوس الفلكية والقدسيين على المتالهين المنسلخين المنقطعين عن اللذات
الجسمانية في النبوات والكرامات والمقامات

وبعد

وبعد ذلك اصلاه وان النفوس الناطقة من جوهر الملكوت لما عرفت انها مجردة وانما يشغلها
عن عالمها ومطالعة افراد تلك العالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها
هذه القوى البدنية ومشاغلها فحجبها العالم السفلي فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية
بغلبة الرأى النفسانية ويجوز فيها اى ايضا فيكون منسوبا الى الروح وهو الطيب والنزاهة
وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها بتقليل الطعام اي تلطيفه وتقليله لئلا يشتغل النفس
بهضمه عن الالتفات الى عالم النور وتكثير السهر اما الارتياض بتقليل النوم بطريق التدريج
فان كثرة النوم يبلد النفس بما يرخي القوى تخلص احيانا الى عالم القدس وتتصل بابيها المقدس
اى رب نوعها وتتلقى منه المعارف كما قال ارسطاطاليس ما معناه خاطبني جوهر من الانوار
العالية بكثير من الحقائق والمعارف فقلت من انت فقال انا طباعك التام وتتصل ايضا
بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمالات بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم
حركاتها من الحوادث السفلية وتتلقى منها المغيبات الكونية من الامور الماضية والاتية
في نومها ويقظتها فيصير النفس كمرآة ينتقش فيها ما بمقابلة ذى نقش وذلك هو الكشف
وقد يكون عقليا صرفا فيفيض صور تلك المعاني على النفس فينطبع فيها سريعا وقد يتفق ان
يشاهد النفس امرا عقليا ويحاكيه المتخيلة بصورة مناسبة له ما وتنعكس تلك الصورة
الى عالم الحس كما كان اي في سائر الاوقات تنعكس منه اي من عالم الحس وانث الضمير باعتبار
الحواس صور مختلفة الى معدن التخيل والمراد بالحس هنا هو الحس المشترك كما صرح به في الى
برتونامه فيشاهد صورا عجيبة في الحسن والطلاقة او العظمة والهيبة ويكلمه كما
اخبر به سيدنا حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا وصح عنه انه راى جبريل كثيرا في صورة دحية
الكلبي وقد كان موصوفا بالجمال واخبر انه رآه مرة في صورته وراه كانه طبق الخافقين
او يسمع كلمات منظومة من غير ان يشاهد احدا كما قال سيدنا احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس
وربما يظهر عليه مكتوب فيه كلام مرتب كما في الواح موسى ذكره في آخر هذه الرسالة او يتجلى الامر الغيبي

فی مرآة نفسه من دون ان یتلبس بصورة کلامیة او غیرها من الصور المثالیة ویرای
الشیخ علی تقدیر المحاکاة ومشاهدة الصور کانه یصعد وینزل والمفارق ذو الشیخ یمتنع
علیه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الاجسام من الاین والحرکة فیه وغیرهما بل الشیخ
ظل جسمانی یحاکی احوال الروحانیة بضرب من المحاکاة یخفی حقیقة تلک المحاکاة الا علی الراسخین
فی الحکمة المتعالیة واعتبر بحقیقة ادراک المبصرات والمسموعات کیف یحاکیها صورة الاذن والبصر
بل الصفات السبعة الالهیة کیف یحاکیها القوی الانسانیة ومن ثمة قال سیدنا ص خلق الله
ادم علی صورته واعلم انه لما عرفت ان الشیخ ظل للنور المجرد وجمیع ما فیه من الصفات ظلال
للصفات الروحانیة فی ذلک النور وعلمت ایضا مما سبق ان الاجسام وصفاتها ظلال
لاربابها النوریة وصفاتها وتلک الانوار وصفاتها ایضا ظلال النور الانوار وما له من صفات
الکمال التی هی عین ذاته فتلک الصفات ظلال النور الانوار مستهلکة فی احدیة الذات
متکثرة فی تلک المظاهر فالعالم کله ظل نور الانوار ولنا فی تحقیق نسبة الصور الی
الحقائق کلام فی رسالة الزوراء وشرحها فلیطالعهما من وجدهما فان فیهما من الدقائق المنبهة
علی کثیر من خواص الاسرار والمقامات ایضا منها محاکاة وخیالیة لما شاهدت النفس
من المعانی حال فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة اعنی المنامات الصادقة دقة
بعض المحاکاة فیها لا الا ضغاث فی الصحاح اضغاث احلام الرؤیا التی لا یصح تاویلها
لاختلاطها الذی یحصل من دعابة وهو المزاح سلطان التخیل شبه تشویش القوة
المتخیلة وتخلیطها الصور بعضها ببعض بالدعابة التی لیست مشتملة علی فائدة فکریة
وسماها شیطانا لوسوستها النفس عن مطالعتها الغیب وقد یخطر فی النفوس القدسیة عن مطالعة الحقائق
المثالیة طربا قدسیا مبداه الجهة العالیة لا من الامور الملائمة البدنیة فیشرق
علیها نور الحق الاول تعالی لا بواسطة او بدونها فالنفس تراه ولیس ذلک النور
من قبیل العلم والصور العقلیة بل هو شعاع قدسی یتجلی للنفس المتالهة فیشاهدها اتم
من

من مشاهدة المبصر بما یظهر فی الحس المشترک نور انوار من نور الشمس علی ما ورد ذلک النور
الفائض اکسیر العلم والقدرة فیحصل من العلوم بسبب هذا النور ما یستحیل به العبارة
ویحصل له القدرة علی ما یخرج عن وسع بنی النوع فیخضع العنصریات وتذعن
لامره ونهیه خضوعها للمبادی العالیة ولما رایت الحدیدة الحامیة تتشبه بالنار المجاورة لها
وتفعل فعلها من الاحراق مثله فلا تتعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت ت
بنور الله فاطاعها الاکوان طاعتها للقدسیین من الملاء الاعلی ومن المستشرقین
المستفیضین لانوار الله رجال منا لهون وجوههم وجوه قلوبهم الی نحو ایهم
المقدس عن الجهات یلتمسون النور فیتجلی لهم جلاله بالقدس ای الانوار العالیة کما
انذرت اخبرت الزورة ای الواردة النوریة القار ذات الالق ای اللمعان
اللمعان والمقصود منه مشاهدة قارة وقعت له فی بعض اوقاته فعاض علی نفسه فیها نور
مستتبع لاشراق تام وظهر علیه فی تلک الحال هذا الکلام علی الوجه الذی حقق ذلک
من قبل واسند القا الکلام الیه لظهوره فی ذلک الحال بل التمثله من ذلک النور لما هد
حبب العقل ان هدایة الله ادرکت قوما اصطفوا ای توافقوا فی التجرید و
شرائط الطلب باسطی ایدیهم متکلی استعداداتهم التی لا یتوقف فیض الحق الاعلیها
فان الدعا بلسان الاستعداد مستجاب البتة ینظرون الرزق السماوی النوری
فلما انفتحت ابصارهم بصائرهم قد وجدوا الله مرتدیا بالکبریاء النور القاهر
کل الانوار عن اکتناه اسمه ای ما یعرف ذاته به فان الاسم فی عرف اهل التحقیق لا
اللفظ الدال علیه فوق نطاق الجبروت ای فوق دائرة العقول سماها دائرة لا حاطتها
علی ما دونها وتحت شعاعه قوم الیه ینظرون یعنی العقول والنفوس الفلکیة والمقصود
ان اهل التجرید التام یشاهدون نور الانوار وسائر الانوار القاهرة وهذه المرتبة اعلی
من المرتبة الاولی اعنی الاشراق المستتبع لخضوع العنصریات فانهم لو استوفوا فی المشاهد

ويجب على المستبصر ان يعتقد صحة النبوات فان النبوة عن كمال وهي للنفس الانسانية
بالاطلاع على الحقائق والتحلي بالملكات الفاضلة والتاييد من عالم النور بحيث
تخصص بافعال يعجز عنه بنو النوع ويكون مامورا من الملا الاعلى بتكميل النوع وجميع
تكميل هذه الامور ممكنة كما دل عليه المباحث السالفة ثم العقد المخصوص محصوص بالانبيا
لا يوجد في غيرهم واما سائر القيود كخوارق العادات والاطلاع على الحقائق فيهم وفي غيرهم
كالاوليا والحكما المتالهين بل قد يكون بعض الاوليا اكثر اطلاعا على بعض الحقائق
من بعض الانبيا فان كثيرا من محققي علماء هذه الامة كعلي عليه الصلاة والسلام
وحذيفة والحسن البصري وذي النون وسهل التستري وابي يزيد وجنيد وابراهيم
الادهم وامثالهم ربما يرجحون في الحقائق على بعض الانبيا من اسرائيل واحتياج موسى
الى الخضر يشهد في ظاهر الحال على مثل ذلك وايضا استفادة داود من لقمان مشهور
وفي الكتب مسطور وهذا النمط من الكلام وان لم يكن برهانيا الا ان البرهان
لا يمنعه الى ههنا ترجمة كلام المص في رسالة برتونامه وان امثالهم اي الامثال
الواردة عليهم وعلى السنتهم تشير الى الحقائق كما ورد في المصحف وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون وكما انذر بعض النبوات اي اخبر بهذا الكلام ان
اريد ان افتح فمي بالتمجيد [?] للامثال فالتنزيل اي تنزيل الحقائق في صور الامثال
موكول الى الانبيا فانهم مبعوثون لتكميل النفوس على اختلاف استعداداتهم
وضبط المصالح الصورية والمعنوية عليهم فلا بد لهم ان يبرزوا الحقائق في صور
الامثال ليستفيد الكل منها على حسب اختلاف مشاربهم واذواقهم واليه اشار سيدنا سيد
الكل حيث قال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا امرنا ان نكلم الناس على قدر
عقولهم والتاويل وهو ارجاع صور الاوضاع الشرعية الى مالها اي الحقائق
التي هي لها وكشف تلك الحقائق من تحت تلك الصور والبيان اي بيان تلك
الحقائق

الحقائق معراة عن الحجب الصورية موكول الى المظهر الاعظم الانوري الاروحي الفارقليطي
منسوب الى فارقليطا بالفاء ثم بالالف ثم الراء المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام
المكسورة ثم اليا ثم الطاء ثم الالف المقصورة لفظ عبراني ومعناه الفارق بين الحق و
الباطل والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوة كما انذر المسيح عيسى وسياتي بيان
وجه التسمية حيث قال اني ذاهب الى ابي وابيكم اي ربي وربكم قد سبق منا ان الاوايل
كانوا يسمون المبادي بالاباء بالمعنى الذي نفهمه النصارى كما يدل عليه قوله وابيكم
ليبعث لكم الفارقليطا الذي ينبئكم بالتاويل ومراده من ذلك سيدنا الخاتم
صلى الله عليه وسلم فان نشاته انهى مراتب كمال النبوة في كشف الحقائق والولاية غالبة في
نشاته على النبوة ولهذا ترك صور اوضاع شريعته المقدسة في غاية الرقة واشعار كلامه
الجامع واوضاعه الوافية بالحقائق في غاية الظهور كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بقوله
اتيتكم بالسهلة السمحة البيضاء فالسهولة والسماحة اشارة الى الرقة واللطافة
والبياض اشارة الى ظهور الحقائق من تحت تلك الحجب الرقاق وحيث كان نشاته
اعلى ما يمكن للنبوة من مراتب الرقة واللطافة والولاية ختم النبوة بنشاته المقدسة
وما بقي بعده الا الولاية الصرفة وقال اي المسيح ان الفارقليطا الذي يرسله ابي
باسمي يعلمكم كل شيء اي يعلمكم تاويل كل صورة من الاوضاع التي اتيتكم بها قوله ونحوه
وقوله باسمي اي مسمى بالمسيح لانه يمسح بالنور اي يغشي بالنور الشارق الذي هو
اكسير العلم والقدرة كما سبق وقد اشير اليه في المصحف حيث قيل ثم ان علينا بيانه وثم
للتراخي يعني انه يعلم من قوله ثم ان علينا بيانه ان تمام الكشف عن حقائق ما انبائكم
صور الاوضاع المنزلة علي وتجريدها عن ملابس الصور بالكلية متراخ انما يظهر
في نشاة من هو فارقليطا ومظهر ولايته الخاصة به وانكشف لسان النبوة الختمية
عنها ما يمكن في نشاة النبوة بحيث انفتح جلبابها ولم يبق عليها من الصور والحجب

الارفاق يتجلى ذو البصائر فيها جمال تلك الحقايق ولذلك كان فاد قليلا جميع الانبيا
والكاشف عن حقايق انبائهم لكن بقي بعض تلك الحجب الرقيقة بحكم منتقضى النبوة
موقوفا على كشفه المظاهر الولاية الخاصة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزمان
ولا شك ان انوار الملكوت نازلة لاعانة الملهوفين ومسح فيهما وان شعاع القدس
ينبسط على النفوس المستعدة المتجردة وان طريق ينفتح لمن يقرع بابه يعني ان باب
الثاني مفتوح فان واهب العلم الذى هو بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين
ونبه تلويح من الصهر الى رتبته في الثالث كما لا يخفى على ذى فطانة كما اجرت الخطفة ذات
البرق الخطفة في اللغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب والمراد ههنا غيبة
لطيفة عن عالم المحسوسات ومشاهدة الانوار مشاهدة غير ثابتة بل تشبه بلمعان
نور بارق على النفس ليلة هبت الهوجاء هي في اللغة الريح العاصفة التي تقلع
البيوت والمراد ههنا التجرد المودى الى رفض القوى البدنية فلا يتيسر ذلك الا بهبوب
رياح الجذبات من المهب الاعلى كما قال تعالى وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته
والنبريد نوفة اى سلعة من صاحبها اى صاحب الخطفة نازلا وهو يدنو
من النيرفة صاعدا هذه صورة تلك المشاهدة على ما عاينت له قدس سره
ان انفتح له سبيل القدس ليصعد لامسكة مبعث عن البرازخ الاكثرين هذا مقول
لقوله اجرت اي اجرت تلك المشاهدة بهذا الكلام والنسخ التي رأيناها كانت مختلفة
مضطربة ففي بعضها قيد رحال بالجيم وفي بعضها لفظ مبعث على وزن مفعل من
البعث بالثا المثلثة وفي بعضها الاكثرين بالثا المثلثة وفي بعضها بالبا الموحدة
وفي بعضها لفظ رحال بالحا المهملة جمع رحل وهو المنزل ولفظ سقت على صيغة الماضي
من المنع والاكثرين بالثا المثلثة وهذا اقرب والفصيح ان يكون لفظ ليصعد على
صيغة المجهول ومصون على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول الى عالم القدس ليصعد
الصاعدون

الصاعدون الى منازل غيبة مبعث البرازخ وعلائقها الاكثرين عن الوصول اليها هذا اعلام ان النفس لا
يطمئن بذلك ولعله تحقيق ويتبه ترك من وجد النسخة الصحيحة وتحقيق معناه فلبيانه ههنا تكرما والله
يحب المحسنين ثم اخذ في النجوى مع الله تعالى بلسان الابتهال توسيلا لجميع المطالب التي لا محيص عنها لطالب
الكمال مشيرا الى ما صحح هذه الرسالة على وجه الاجمال فقال ربنا امنا بك اى بوجوب وجودك وصفاتك
الكمالية على ما يليق بعظمة ذلك وهذا اشارة الى معرفة ذات الواجب وصفاته واقررنا بالائك
وما خصصت به اهلها من افراد الكمالات من شهود انوار ذاتك في مظاهر اياتك والتصرف
في عبادك بما يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة الى النبوات التي هي المدرج الاقصى
من معارج النفوس الانسانية وعلمنا ان ملكوتك مراتب متفاوتة في الصعود والنزول
والدنو والعلو وفي النسخ مآب اى معاد النفوس بعد تجردها عن البدن وهذا اشارة
الى معرفة الانوار المجردة وان لك عبادا متالهين من ارباب التجريد يتوسلون بالنور
اي الملكات الفاضلة والكمالات الفاضلة والكمالات العلمية الى النور اى المشاهدة
الانوار العالية واشراق الانوار عليهم على انهم قد يعبرون النور للظلمات اى قد يميلون
وينحرفون عن الجنبة العالية النورانية الى الجنبة السافلة الظلمانية يعني الى تقوية القوى البدنية وزيادة
بعض اللذائذ الطبيعية على خارج الاعتدال ليتوسلون بالظلمات اى بتلك القوى البدنية الى النور
بواسطة فيحصلون بركات الحاجتين المنهمكين في الطبيعية قرة عين العقلة الكاملين ومن
ههنا يعرف الفطن اللبيب سر ما ورد في الكلام النبوي ان نوم العالم عبادة فان العالم انما يستعمله
على الوجه اللائق ليستعين به على الاستكمال ثم هذا اشارة الى اثبات الكرامات والخوارق وعندهم
الزلفى وفي بعض النسخ ادعدتهم اى جددتهم وخوفتهم عن الركون الى ظلمات الطبيعة وارسلت
اليهم رياحا مبشرات هي الاشواق الكاملة ليحملهم الى عليين ليجدوا سبحات انوار جلالك وجمالك
وليجلوا اسفارك اى ينبهوا احقاقا بتلك المنزلة على اهل السعادة وليستلقوا اجنحة
الكروبيين اى بالملكات النورية المستلزمة للمناسبة معهم وليصعدوا الحبل الشعاع اي

بالانوار الفائضة من العوالي على نفوسهم وليستعينوا بالوحشة والرهبة عن الطبيعة وعلائقها لينالوا
الانس مع اهل الملكوت او تشبههم الصاعدين الى السما بنفوسهم المشرقة وهم القاعدين على الارض بابدانهم
انقطع اللهم النيات من التعويض في مراقد الغفلات الذاهلات عما يتيسر لها من الدرجات لو انها امنت
وعملت الصالحات لنذكر واحمد لساننا وجناننا الى الكمال الذي يستعد له كل ما خصصنا من العلم والصبر
فانهما ابو الفضائل قد تبين من المباحث السالفة ان النفس الانسانية لها قوتان نظرية وعملية ذات
شعبتين شهوية وغضبية وكمال القوة الاولى هو العلم بحقائق الاشيا وكمال الثانية هو
التوسط بين طرفي الافراط والتفريط حتى تصير النفس كالخالي عنهما فان التوسط هو غاية البعد عن الاطراف
فباب النفس في المبادي التي لينة عنها بالفعل والتوسط في الشهوية هو العفة وفي الغضبية هو الشجاعة فالظاهر
ان اصول الفضائل العلم والعفة والشجاعة وبتركبها يحصل العدالة والصبر هو ملكة حبس النفس عن الشهوات
وعلى المكروهات على مقتضى الراي الصحيح فهو من حيث كونه مبدا احبسها على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة فاذا
حصل العلم والصبر ينتج منهما سائر الفضائل فالعلم بمنزلة الاب لها لكونه مبدا الكل والصبر بمنزلة الام لانطوائه
على سائرها بالقوة الروية والعفة بين الفجور والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور واستشكل بان الحكمة
ان فسرت بتجرد النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو يتم جميع الفضائل فكيف يصح جعله
قسما من العمل الذي هو قسم منه وان فسر الحكمة بمعرفة احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فلا يصح
الحكم بانه توسط بين طرفي افراط وتفريط لا افراط فيه فانه كلما كان اكثر كان اكمل فاجاب عنه تارة
بان هذه الحكمة التي جعلت قسما منه غير التي هي المقسم واطلاق الحكمة عليهما باشتراك اللفظ فان ما جعل قسما
هو التوسط في اعمال الروية في مصالح المعاش وتعبيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يفيد ذلك
اذ الجربزة لا تكون الا في العقل العملي المعيشي وانت خبير بانه لا ينحصر الفضائل في الثلاثة لخروج المعرفة
بحقائق الموجودات عنها بل انما ينحصر فيها الفضائل المتعلقة بالقوة العملية واخرى بان هذه الحكمة هي
الحكمة التي هي المقسم وهي المفسرة بمعرفة حقائق الموجودات ولا محذور فيه فانه يكون معرفة حقائق الموجودات
باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار تحصيلها قسما من العملي فما هو قسم منه هو تحصيلها لا نفسها وانت تعلم انه اذا

فسر

فسر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما منه لا نفس تحصيله ثم لا يصح تفسير الحكمة التي هي
المقسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة بل ان فسر بالتوسط بين الجمود الذي هو البلادة وبين الاشتغال ل
على سبيل التعطل لكان اقرب فانه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات ارزقنا الرضا بالقضا
وهو طمانينة النفس تحت احكام الاقدار بسبب الانشراح بنور اليقين وازاحة كل سعادة وبهجة كما ورد
في الاخبار جعل الله بحكمته الروح والفرح في الرضا واليقين وصاحب الرضا يبلغ الى مقام يصير مرارة القضا
حلوا في مذاقه كما قال ذو النون الرضا سرور القلب بمر القضا وقال ادهم الرضا استقبال
الاحكام بالفرح ولا يحصل ذلك الا بترك الاختيار رغبة ولذلك فسره جنيد قدس سره برفع الاختيار
بالاستغراق في شهود اختيار الله تعالى ولذلك قال ابن العطار الرضا نظر العبد الى قديم اختيار الله
تعالى للعبد فانه اختار له الافضل والمراد بالتحلي مرارات القضا استحلاؤها بحسب الروية والميل التابع
لها لا بحسب الطبع كما في الادوية المرة النافعة وربما يغلب حكم الطوع الارادي على الطباع فيزول الكراهة
الطبيعية ايضا وذلك شان النفوس المجردة المقوية على ضبط قواها الجسمانية وتسخيرها تحت قهرمان
اوامر العقل القدسي ونواهيه حتى يصير مطواعا لها سلس القياد للانقياد مسترسلا اليها من غير كلفة وكانه
اليه اشار بحديث النبوي حيث قال اسلم شيطاني على يدي ارزقنا اجمل الفتوة وهي عبارة عن
العدالة وهي مستجمعة لجميع الفضائل كما سبق وهي في اصل اللغة الفتى الشاب الحدث في السن وبلوغه نهاية
النشو فنقل الى استوائه في الاخلاق وبلوغه النهاية في معارج الفضائل حلينا فانه حلية
الرجال وارزقنا الاشراق اي اشراق الانوار القدسية على نفوسنا سبيلنا الى درك الكمالات لات
لانه سنطلب ابطال الشبهات الفكرية المشتملة على انه شعب تم الحدود والبنا لا على طلبة
تدوم وان تغنيني اللهب لهب الشوق والطلب فان النفوس المشتغلة في جوهرها لا يرضى بما دون ليكن
بها عليها انك بالجود الدائم على العالمين ضامن بما يليق باستعداد كل فرد والله تعالى خير معين
في تحصيل المطالب ولرسوله الصلاة والسلام والتحية والرضوان اعلم قدس سره ختم الرسالة
بذكر الله تعالى والصلاة على من ختم به الرسالة كما افتتح بهما تجانسا بذلك ورد به المفتتح مسكية

الختام منضداً على احسن ترتيب وابلغ نظام اقول وانا الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد بن محمد
المدعو بجلال الصديقي الدواني هذا ما تيسر لي من شرح هذه اللمعة في اثناء عوائق شتى وعلائق فوضى
مع ما عم الزمان من اختلال الامن والامان وما خصصت به من مهاجرة الاوطان ومفارقة الخلان
وكانه حكاية حال شيخ كنعان من فرقة اصحاب كانوا سلوة حزني وسنا اهة خاطري وهجرة احباب كانوا بمنزلة
السواد لناظري كنا بمشاهدتهم قرير العين فانصرم عقد صحبتنا عن الانفصام وفرق بيننا ايدي نوائب
الايام شعر سقى الله ايام التواصل بيننا ولا عيش في العقبى بغير حبيب وردنا الاوطان كل
غريب فلا خير في الدنيا بغير تواصل ولا عيش في العقبى بغير حبيب هذا مع الاعسار بعد اليسار
والاقلال عن الاكثار وخلو الديار والاقطار عمن يميز من صحيفة الاحرار البرنجي الخول ولا اشتبار
وعائق عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر في المضائق والغامضات واجالة قداح النظر
في المعضلات فمن وجد فيه هفوة فليقبل معذرتي وليقل عثرتي وليجد بالاصلاح سمحاً وكراماً
ولكن من الذين اذا مروا باللغو مروا كراماً مع ذلك معترف بقصور باعي في هذه الصناعة
وقلة بضاعتي من هذه البضاعة واقف ذلك مطالب عارية انظار الحكماء الكبار وتختلف فيها اقوال اولي
الايدي والابصار كيف يتصدى لعلو مراتبها وغاياتها من لم يتدرب في اوائل العلوم ومباديها
فضلا عن نهاياتها وانا اخر الله في الاجل وساعد المقدور في الامر وانتظم الحال واجتمع البال
وانتصبت لشرح للاشراق تتنور به الاحداق وتتعطر بنشر ازهاره الاوراق والله ولي انواره
الطول والافضال وبيده تحقيق المطالب والامال والصلاة والسلام على القدسيين خصوصاً
على سيدنا سيد الكل في الكل وآله وصحبه اجمعين تحريرا في سمينه يوم بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس
الحادي عشر من شهر شوال ختم بالخير والاقبال السنة اثنين وسبعين وثمانمائة الهجرية بدار
الموحدين هرمز في الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيها السلطان السعيد ابن المظفر جهانشاه
ورفع درجته في عليين وكان نهضته الى جانب ديار بكر في اوائل هذه السنة ووقع هجوم الاعداء نهضته
عليه واغتياله في الثالث عشر من ربيع الاول للسنة المذكورة والله تعالى المسؤول ان يشيع
الامن والامان في بلاده وعباده انه رؤوف رحيم تم الكتاب

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد انبيائه محمد
المصطفى وعلى آله اكرم اصحابه فاني عجيب الى ما سلكت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها
على ابلغ نظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه
وقوى اعتقادي عليه واسأله العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم
منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك
يتوقف على النبوة والامامة وهما متوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدوث
الذي هو للجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة التي هي مشتملة على بيان مباديها
لا جرم رتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجوهر والعرض
والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوات والخامس في الامامة والسادس
في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف قال المتكلمون الموجود
منقسم الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله تعالى وصفاته
الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام
ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون عندهم القديم هو الله
تعالى والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض او لا هذا ولا ذاك وقد احاله
اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لشارك الباري تعالى فيه ولو خالفه في جزء يلزم التركيب ورد بان
الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو
الجوهر الفرد وان فهو الجسم عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان
قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض
والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون
الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز

بدونه فاما الذي لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان
واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة و
الخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالاصوات فالحروف كيفيات تعرض الاصوات
بسبب الآلات واما بالذوق فهي الطعوم وهي الحرافة والمرارة والحلاوة والملوحة والدسومة و
الحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما تركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة
واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر
من جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التاليف وان احتاج فان لم يكن البنية بدونه فهو الحيوة
والا فان لم يكن في جميع اجزاء البدن فهو العلم والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو القدرة و
ان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان ميله الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة
والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون حكما على
شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلب التذكر الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو
الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد
فهو النظري ان كان مكتسبا او الوجداني ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش
وان لم يكن بسبب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف
الاخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة الاقسام للموجودات على مذهب المتكلمين
وما عداه ذلك لا يعد وقسم الموجودات فاجناس المحدثات على هذا الراي اثنان وعشرون
واحد منها جوهر والباقي اعراض وهي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح
والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحيوة والعلم والقدرة و
الارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدورة
البشر خمسة منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والالم وخمسة
منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر وقالت الحكماء

الموجود

الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي
الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى
والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالامتداد ولا بحسب الجزئيات كما هو شان المنتشر الافراد ولا بحسب
الصفات اذ ليس صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذي لا
يتقوم بالحال فهو الجوهر والا فهو العرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر فهو الهيولى وهي والموضوع
مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان تكون متقومة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل فهو هيولى العناصر
وهيولى عالم الكون والفساد او متقومة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل فهو هيولى الافلاك او حالا في
جوهر اخر فهو الصورة وهي والعرض يندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع
الاجسام فهو الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض فهي
صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك
والكواكب او ثان وهو اجسام عالم الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر وهي بسائط وهي العناصر
الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض ومركبات وهي المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان و
المعادن اما ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي و
الخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي ارواح ونفوس وغيرها فالارواح هي الزيبق والنوس
الزرنيخ والكبريت وغيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجرة والا
فالنجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع
والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد
وهو اما مدبر الاجسام متصرف فيها وهو النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك او انسانية وهي المتعلقة
بالبدن الانساني واما غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخر هو الفعال واهب الصور وبعضهم
يثبتونها في النفوس والعقول اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم

او النسبة وهي الاعراض النسبية اولا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه حد
مشترك وهو المتصل اولا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي توجد اجزاؤه معا وهو الخط
ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلاث او غير قار
الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء او بالسمع فالاصوات والحروف
او بالذوق فالطعوم التي ذكرنا او بالشم او باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما راسخة الزوال وهي الحال
مثل الفرح والغم والخجالة والغضب والحزن والشهوة وغيرها او بطيئة وهي الملكات مثل الاخلاق الحميدة
والذميمة كالعفة والرضاء والبخل والحسد والثالث ان تهيؤا اما لدفع شيء وهو القوة المصاحبة او
لقبول اثر وهو اللاقوة كالمراضة والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة فمثل الانحناء
والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات
قابل للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة الاول الاضافة وهو النسبة المتكررة اي النسبة
كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة والاخوة والسفلية والعلوية وغيرها الثاني الاين
وهي نسبة المتمكن الى المكان ولها الثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني
الآن والرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام
وغيرها الخامس الملك وهي نسبة شيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم والسادس ان
ينفعل وهو التاثر كالتقطع والكسر والسابع ان يفعل وهو التاثير كالقطع فهذه عشرة اجناس عالية
لجميع الموجودات عندهم عرض فجوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع
هذه العشرة في بيت قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمي لما انثنى واما النقطة والوحدة
فعند بعضهم غير موجودة وعند بعض موجودة لكنها لم تندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين
اكثر هذه الاقسام ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان

قال

في الامور العامة وفيه فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما
بالثابت العيني والمنفي العيني او الذي يمكن ان يخبر عنه وبنقيضه او بغيره ذلك يشتمل على دور ورسمها بالمراد
تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات
او اكثرها على ثلاثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية و
احوالها وفي المركب من الماهية والوجود والعدم واحوالهما اعني العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود
والعدم وذكر فيه ابحاثا اربعة الاول في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين الموجود والمعدوم بالثابت
العيني والمعدوم بالمنفي العيني وتحديدهما اي تحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم
بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على
دور وخطأ وهو الذي بمرتبة واحدة لان كل من الموقوف الثلاثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من الموقوف
الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التعريفات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ
بازائه مجهولة من حيث هي فتعرف بغيرها لان كانت باطلة ضرورة استلزامها الدور وقد عرفت ذلك في
المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ ومعناه ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هي و
هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية من حيث هو مدلول للفظ اخر
عن كونه مدلولا له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول لفظ اعرف كونه مدلولا له
لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول للفظ يعرف كونه مدلولا لك اريد معرفته من هذا الوجه
والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ لان الشيء المعلوم بالبداهة جاز ان يكون مجهولا من جهة انه مدلول
لفظ فيعرف بلفظ اخر اشهر واظهر منه ولا يكون بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ
اولا شيء اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و
الجهالة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث هو مدلول هذا اللفظ
مجهولا وان كان معروفا من حيث هو فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة

لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها
بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المترادفة يصلح للتعريف
بحسب اللفظ ان كانت اشهر ولا يصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان
بثبوت العين ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة
والجهالة عند من عرف معنى صفة المشتق كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره الاعلى تعريف
الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك وورد في المحل تعريف الوجود
والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى والاستدلال يتوقف التصديق المنافي
عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بط استدل
الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلاثة واشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
بقوله والاستدلال مستبدا بقوله بما جزء الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان
التصديق البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيضين في الصدق والكذب مثل قولنا اما
ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم
بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او
بالكسب او لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول واما بطلان الثاني فممتنع لانه لو
كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرض عدمه مركبا او التعريف بالرسم
وكل من هذه الاقسام بط واما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه
فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه فتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه
وكذا

منهم م
وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد
واما غير وجودات فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محض ما ليس بوجود وهو ع
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون التركيب في معروضاته لا فيه وقد
فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فظ
واما بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارجي انما يعرف الشيء اذا عرف كونه مساويا له لامتناع تعريف
الشيء بما هو اعم الا اقل درجات التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وما هو اخص لانه اخفى والعلم بها وانه يتوقف
على العلم بالشيء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لا
يقال لم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد يلزم ان يكون التركيب في معروض الوجود
لا فيه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط اما اذا كان الوجود هو الزائد
مع الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع الاجزاء يكون الزائد جزء الوجود
الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون
الوجود محض ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فتقريره ان يقال
لا نم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي
لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب
انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور الذي يتوقف عليه التصديق هو التصور بوجه ما كما عرفت
في المنطق فبداهة التصور بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه
فجاز ان يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب
بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير الوجه البديهي وقيل في بيان ابطال هذا الوجه
اما هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يفد واجيب
بان بداهته مطلقا يتوقف على بداهة العلم بالجزء لا على العلم ببداهة العلم بالجزء فيجوز ان يكون العلم

وهو ممتنع

ان يكون العلم بالجزء بديهيا او لم يعلم بداهته حتى يبين بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه
ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل وان لم يعلم ذلك يكفي ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء ممكن ولما بان
بطلان الوجه الثاني من الاستدلال فنقول لانم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجود لزم وجود عند
اجتماعها زائد فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود او تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان
لو كان الوجود هو الزائد مع سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم الا يكون
لا عارضا للاجزاء لان الاجزاء مقومات له اذ ليس للوجود جزء خارج عن المجموع وله كونه جزءا اما
الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بموجود لا يقال اذا كان كل واحد من
الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه
لانا نقول لانم انه اذا كان كل واحد داخلا يكون الجميع داخلا فليس اذا صح حكم على كل واحد صح على الجميع و
ايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن
لانم ان التعريف الرسمي باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لانم بل يتوقف على المساواة في نفس
الامر لا على العلم بها سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه وتصور ما عداه بوجه
ما فح لا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود [illegible] ومفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة لما فرغ من بيان تصور الوجود
شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات
معنى وخالفهم الاشعري فيه وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة ثم تنبيه بينه ذكرها الحكماء الاول لو لم يكن الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات لزم بطلان تردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل
اما الملازمة فلانه لو لم يكن مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى
التقديرين

التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه
المختص به وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
وذلك كما اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر — لانا نجزم
او عرض واما هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بالوجود المطلق اي تردده في الخصوصيات — الذهن
حال الجزم بوجود المطلق يعطي الشركة اي يفيد اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل يجوز — بمطلق الوجود
ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات
ووجود الباري تعالى يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا تتم الشرطية اذ ح يجوز التردد في ان
العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه ح لا يجوز التردد في ان العلة واجبة
او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب
متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لانم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم
مقابل لسلب غيره لايجاب ذلك الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب — مقابل
غيره لكن يكون كل من السلبين مشتركا في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما
الدالة على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص
لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما اخر غيرهما واذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا
او معدوما فان العقل لم يطلب قسما اخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله
العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث
ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب
ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لانم انه يلزم — وجوب
من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب

او ممكنا ولا يلزم كون العام مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عام وكذا يصح تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وفيه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى جميع افراده واقسامه كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي لزم منها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو باطل لانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي توقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكر في موض التنبيه لا يجدي كثير نفع

فيغاير الماهية والا لاتحدت الماهيات او تحصر اجزاؤها ولانفكاكها تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب

لما فرغ عن بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد هنا بالمغايرة الزيادة فيغاير الماهية اي يكون زائدا وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء قالوا ان وجود واجب الوجود ليس زائدا عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق عندهم زائد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المصنف على ان الوجود زائد بوجوه كلها تنبيهية الوجه الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو مشترك بين الوجودات فيلزم ان يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود

الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم يخصر اجزاء الماهية والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن البعض بفصول موجودة لان المقوم للموجود بالمقدم وهو مع وهو الفصل موجود فصل فيكون الوجود جنسا للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول ويلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة يلزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ممتنع ضرورة امتناع تحقق ما لا يتناهى من الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وقيل ان اراد بالحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئية وهو قولنا الوجود ليس بزائد في جميع الموجودات ~~الماهيات~~ وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك وان قيل انه لم وجب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو عين المطلوب الوجه الثاني انا نعقل الوجود ونفكر عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا امتنع انفكاكه تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار

لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لانم انا نتعقل
الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب
بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها
في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمعلوم عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نتعقل
ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل يجوز ان تكون الماهيات
التي لا نتصورها نتعقلها غير منفكة عما نعقل الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها
اجيب بانه على تقدير السؤال يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا الوجه
الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركبة وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي
هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان كون الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهيات
او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه ولا سلبه على السوية ولا يكون الماهية ممكنة فلا
يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود زائدا لكان نفسا او جزءا والاول باطل والا لم
يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي بط فانا نقول الجوهر موجود والعرض موجود و
الماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة فلانه
لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا شك
في عدم فائدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا بط لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي بط فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات الى
الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زائدا للزم التناقض عند
سلبه عن الماهية او تركب واجب الوجود والتالي بط بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء
تركب واجب الوجود واما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة
بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية والموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك
بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب   وقيامه بالماهية من حيث هي وزيادته في
التصور

التصور   هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان الوجود زائدا لكان الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو مح توجيه الجواب ان يقال الوجود قائم
بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لان الماهية من حيث هي اما ان
تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها
لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه و
هو مح لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا بمعدومة على معنى ان مفهوم الماهية
من حيث هي ليس نفس احدهما ولا داخلا في مفهومها لا على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي (احدهما مح)
هي منفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما ولا يلزم الواسطة ولا الامتناع واذا كانت
الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع
قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل لان اتصاف الماهية به
امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى
بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت
فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود
زائدا الا في التعقل   وهو منقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية   لما
فرغ من كون الوجود زائدا شرع في بيان انقسامه الى الذهني والخارجي واختلف في الوجود
الذهني فقال قوم بانكاره والمحققون اثبتوه واحتج المص عليه بانه لو لم يكن للماهية (مذهب قوم لا)
وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي التي يحكم فيها على ما صدق عليه الموضوع
بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج او لا والتالي بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن
الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع
على ما ليس بموجود في الخارج بط ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج
لانه ليس في الخارج بموجود ولا في الذهن اذ الغرض ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون القضايا

الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه في الصناعة
المعتبرة في العلوم عند اهل التحقيق لا الخارجية التي اشترطوا فيها وجود الموضوع في الخارج
فانها باطلة وقد حقق المصنف بيان ذلك في نقد التنزيل   والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم   هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو
كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة ومما ينبغي عنه
والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا لان وجود الصور هذه الاشيا
في المحل يوجب الاتصاف بها تقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشيا في المحل يوجب اتصاف
المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشيا واشباحها لا نفسها فلا توجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح
في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم   وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين
اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه يحصل الماهية في العين
وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان
تكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان
لا انه به يحصل الماهية في الاعيان   ولا تزايد ولا اشتداد   الوجود غير قابل للزيادة
والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما وجود او غير وجود فان كان الاول فاما ان يكون
عين الوجود الاول فيكون تحصيل الحاصل وهو محال وان كان غيره فلا يجوز ان يكون الوجود
الاول منتفيا والا يلزم انتفاء الماهية وهو محال وح يلزم ان يكون الشي موجودا بوجودين
وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزيادة فيه هف واما قبل النقصان فلانا نقول ان كان وجودا هو
عين الباقي فيلزم ان يكون الشي موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال او غير الباقي فيلزم ان يكون الشي موجودا بوجودين
وهو محال وان كان غير وجود فما نقص الوجود هف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى الاشتداد   موجودا ح
ان

ان يكون الحال الغير القار في المحل الثابت تتبدل نوعيته في الآنات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها مع ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
الى الاخذ في الشدة فكل والضعف هو محل الحال المتجدد المتصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان
المحل متقوم ثابت بدونه واما الوجود فلما لم يكن محله متقوما بدونه لم يتصور له اشتداد والضعف فيه
ومع هذا اعلم ان الجوهر ايضا لا يقبلان الاشتداد والضعف   وهو خير محض   اي الوجود خير
محض فانا لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه استعمالاتهم
ولخصنا ما دخل في تلك الماهية بالذات عما نسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود
والشر بالذات هو العدم بيان ذلك ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هو غير موثرة
كفقدان كمال كل شيء مما من شانه ان يكون له مثل العمى والجهل والموت وعلى امور وجودية من حيث
هي غير موثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب
الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل البخل و
الحسد وكالالم والورم وانا لما تاملنا في ذلك ولخصناها وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر
بل هو كمال من كمالاته وكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت مزاجها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها التي فقدتها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك
السحاب والقتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة
ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص فهو
قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خير محض وايضا الزنا ليس بشر من حيث انه صدر عن قوة الشهوة
بل من حيث هو مبطل لحكمة كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشيا كمالا وانما اطلق
على اسبابها المودية اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئه وكذلك الآلام فانها ليست شرور

من حيث هي ادراكات الامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المقام الفاقد لاتصال بعضو من شانه ان يتصل فاذا قد حصل من ذلك ان الشر
في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر وان للموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور بل بالقياس الى اشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان الوجود خير محض والعدم شر وهذه ليست باقناعية كما ظن بعض
بل من الضروريات وايراد الامثلة لايضاح ما اشتبه على بعض لا لتصحيحها ولا ضد له ولا مثل
فتحققت مخالفته للمعقولات وله ينافيها الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج
مساو في القوة لموجود اخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود في
الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود اخر في الموضوع
معاقب له اي اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الاخر به والوجود له ضد له من هذا الوجه اذ لا يتعلق
بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه لان الوجود يعرض لجميع اشياء المعقولة اما الموجودات الخارجية
فيعرضها الوجود الخارجي واما غيرها فيعرضها الوجود العقلي وما له ضد لا يكون كذلك اذ الضد
لا يعرض للضد الاخر فالوجود لا ضد له وله مثل له ان المثل يقال الذات يشاركه غيره في تمام
حقيقته ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن وحصل منه في العقل
اثر فلو لحقه الاخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له
وانما قلنا ان الوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف
باحدهما فان قيل الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود اذا اعتبر
من حيث انه عرض له الوجود في العقل يكون بهذا الاعتبار موجودا له الوجود فباعتبار انه وجود
لا يكون ذاتا ولما كان الوجود مغايرا لسائر المعقولات في المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل
والتضاد والتخالف والتماثل والتضاد منتف لما ذكرنا تحققت مخالفته للمعقولات والوجود له ينافيها
لا ينافي المعقولات لان المنافي للشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي شيئا منها
فان

فان قيل العدم امر معقول والوجود مناف له فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب
بان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود فلا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه
منافيا غير اعتبار كونه معقولا ويساوق الشيئية اعلم ان من قال بان الوجود
عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد
على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب
سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء على هذا التفسير واراد وا بالمنفي الماهيات
الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات الموجودة المعدومة الممكنة الوجود
اذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله يساوق الشيئية اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها
على معنى ان كل ما هو موجود هو شيء وكل ما هو ليس بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج
سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومما نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله وكيف لا فان العقل
قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا وكيف يتحقق بدونه مع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد القائلون بان المعدوم
شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت
في الاعيان بل هو امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قال كيف تتحقق الشيئية بدون
الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الماهية بالصفة في
الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود
انتفى القدرة لانه لو ثبتت فتاثيرها في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني
فلانه

فلا تحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله

فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف في الخارج فلا تاثير
للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول قوله وانحصار الموجود مع عدم
تعقل الزائد اي وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اي تناهيه مع عدم تعقل
امر زائد على الكون في الاعيان هذا برهان اخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود
تقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان
والثاني ثابت فانتفى الاول اما نفي الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت
في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود لعدم تعقل
امر زائد على الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان لها كون فيكون لها
وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص غير متناهية فلا يكون الموجود منحصرا
اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت الثاني فلان عدم تعقل الزائد
على الكون في الاعيان ضروري وانحصار الموجود ثابت عندهم ولو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يرد نقضا لما وافقونا على انتفائه لما فرغ
من اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حجتهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر اما الحجة
الاولى فتقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فبيانها من
وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد والمراد متميز و
الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز و
ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وقد اجاب المص بمنع الكبرى بان قال
لا نم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا ولو اقتضى لزم محالات
منه لان المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري واجتماع الضدين وغيرهما يتميز بعضها عن البعض
فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان
بالاتفاق

بالاتفاق ولان الخيالات التي تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو
ممتنع الحجة الثانية ان المعدوم ممكن وامكانه ليس عدميا والا فرق بين قولنا لا امكان وامكان لا فيكون
الامكان له ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا
فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم
الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب المص بان الامكان
امر اعتباري لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل والامكان يرد نقضا لما وافقونا في انتفائه من وجود المركبات
الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله وهو مرادف الثبوت لما فرغ من ابطال الشيئية
والوجود شرع في نفي الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي
ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست بموجودة ولا معدومة فيكون الثابت
عندهم اعم من الموجود مطلقا والمعدوم من المنفي وهو باطل بالضرورة لان العقل يقضي بنفي
الواسطة بين الوجود والعدم والوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة
بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم والوجود لا يرد عليه القسمة
لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى ان الوجود صفة قائمة بالموجود
ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف
بنقيضه اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما
لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض
ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون
قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية و
يخالفه في فصله المختص به فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد ولن يقوم احدهما بالاخر والا امتنع
ان يلتئم منه حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود من
المعدوم وهو محال فيكون كل منهما ليس بموجود ولا معدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود فيكونان

حالين اجاب بعضهم بان كل واحد منهما كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب
الخارج اذ لا يقبلها فيه ويجب ان يكون موجودا في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج
فلا يكون حالا وايضا على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا واحدهما قائما بالاخر لا يلزم منه
الا ان العرض يقوم بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها اي نوقض مثبتو الحال في حججهم
الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كانت حججهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى
ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حججهم يرجع الى قولهم انا وجدنا حقائق مشتركة في بعض ذاتياتها
ومختلفة في البعض الاخر وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهي ليست بموجودين ولا معدومين
ويكونان وصفين للحقائق الموجودة فيلزم الحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان
الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك
وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما صفتان للحال فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل
لا يقال انما يلزم ان يكون لكل منهما حال ان لو كان قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قائم بالحال
والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص ايضا
قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل القائلون بالحال اعتذروا عن النقض من وجهين الاول انا لا نسلم
اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال
بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود والثاني انا نلتزم التسلسل وهو
ان يكون للحال حال الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل باطل واما وجه بطلان
الاعتذار الاول فبان نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور
من الاخر او يكون المتصور من احدهما غير المتصور من الاخر والاولان هما المتماثلان و
الاخران هما المتخالفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو ثبت الحال فان كان
المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا كانا مختلفين واذا كان كذلك كانت الاحوال
مشتركة

مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم ما الذي ذكروا واما وجه بطلان الثاني وهو التزام
التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقار هذا الدليل
الى ابطال التسلسل فبطل ما زعموا عليه من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير
المؤثر وتباينها واختلف منهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية
واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع
لعدم اتصافها بالقدرة والعلم والحيوة لما ابطل القول بان المعدوم شيء والقول
بالحال زال ما هو من تفاريع القول بهما ايضا بطل وقد ذكروا له فروعا للقول بان المعدوم
شيء منها تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو
هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم الخياط البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش
والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق و
الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها
ومنها ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان البارئ تعالى لا
يقدر على جعل الذوات ذوات والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة وانما يقدر الجاعل البارئ تعالى على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات الممكنة المعدومة ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها ذوات و
لا تباين بينها الا بالصفات واليه اشار بقوله وتباينها اي واستعمل تباين الذوات ومنها اختلفهم
في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فذهب الجمهور الى ان تلك
الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذوات الجوهر موصوفة بالجوهرية و
ذات السواد موصوفة بالسواد وغير ذلك وزعم ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع
الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية
في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة

فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر معنىً فذلك المرجح
ان كان موصوفا بتلك الذات صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم
يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كان
الصفة متجددا لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات
ثم لو ورد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذات
المعدومة ترد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان تكون الصفة انما تحصل لها حالة
الوجود وكلا هما باطلان اما الاول فلا تفاقهم على نفي ذلك واما الثاني فلانه خلاف
المقدر واحتج القائلون باتصافها بصفة الاجناس بانه لو لم يكن الذات موصوفة بالصفات
حالة العدم لما وقع الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة مساواتها في الذاتية فيلزم ان يكون
الذوات واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس
لما كانت متميزة لجواز ان تتميز بحقائقها او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد
النوع بعضها عن البعض ثم القائلون بالصفات زعموا ان للصفات الجوهر اما ان تكون عائدة
الى الجملة اي المجموع الجواهر التي تركب الجسم منها وهي الجسمية وكلما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية
والقادرية وغيرها واما الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي
الوجود والعدم وهو الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة
التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة
الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي
يسمونه كونا واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة واما العائدة الى الافراد
فثلاثة الاولى الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية
ويسمونها صفات الانفس والثانية الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود
وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحل

المحل

في المحل بان الوصفية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود
وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي
الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز
وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش
ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليس بينهما تغاير ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم الشحام وابو عبد الله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان
الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحدهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا
بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال العدم حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا
معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في
العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا في الحيز ومتصفا بالمعاني هو الوجود و
اما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية عين التحيز
والتحيز حالة العدم محال والا لكانت الذات حاصلة حالة العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون
الحصول في الحيز فامتنع اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس
ايضا كالجوهرية وغيرها ومنها اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم
الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة
لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن ومحتاج كل ممكن فلا بد له من علة
والعلة ان كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا تدخل في الوجود
وان كانت غيرها فان كان ذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث
فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان
واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام فيه
كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في امكان وصف الجوهرية المعدوم بالجسمية

واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط
فانه قال به ومن التفاريع اتفاقهم على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم
والحياة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدلالة منفصلة.
وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف مما لا فائدة بذكرها   لما فرغ
من تفاريع القول بان المعدوم شيء ذكر فرعي المحال المقول به وقسمه عطف على الامور
المذكورة في تفاريع القول بان المعدوم شيء الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره
فقالوا الحال ينقسم الى قسمين حال يكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك
الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية
وغيرهما من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى موجود قائم بذلك الشيء
كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد الفرع الثاني ان الذوات
كلها متساوية في الذاتية ومختلفة بالاحوال فانه علة اختلافها احوال تنضاف اليها
ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل ويعقل كل منهما وقد يوخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كالقنية والملكة
ويوخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا   ان الوجود قد يوخذ تارة مجردا من حيث هو
غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون وجودا مطلقا وهو
مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود
المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات
وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور ويعرض له كونه
في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض
المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث
انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل
واحد

واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار
انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض
مع المعروض فالوجود المطلق والعدم المطلق يعقل كل منهما وقد يوخذ الوجود من حيث
هو مقيد وخاص وهو الوجود المتخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد
ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد عدم مثله اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم
الانسان والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع
يتقيد به وقد يوخذ الوجود شخصيا كوجود زيد وعدم زيد وقد يوخذ نوعيا مثل وجود الانسان
وعدمه وقد يوخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه   ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل
له   الوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس وان لم يكن له جنس الذي هو غير
مفهوم اعم منه بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة لزم
تقدم الوجود على نفسه ولو كان ما فرض جزءا له ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو جزؤه
هو شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية او بالوصفية فان كان الاول يلزم ان يكون
الوجود جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون
الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشيء
متقوما برفعه اما ان كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما اتصف برفعه ان
اعتبر العدم مع المعدوم بالوصف واذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل   ويتكثر
بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها فليس جزءا من غيره مطلقا   الوجود
مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل تكثره بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي عرض
لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في
مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس وهو مقول على عوارضها الموضوعات
اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده

لا على سوابل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله
واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه غير الذي هو به واحد
واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي
عوارض الماهيات يشتمل على هذه الاصناف فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير
القار بالشدة والضعف والشدة والضعف هنا غير الاشتداد والضعف الذي ذكرنا ان
الوجود لا يقبلهما فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات
واذا كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزءا لشيء مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه
زائد واما بالنسبة الى الموجودات الماهيات التي هي جزئيات فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا
في ماهية افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما سنعرف ان الماهية لا تختلف وقوعها على الجزئيات
بل تقع عليها بالتواطؤ   والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود
فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات   المعقولات الثانية هي العوارض
التي تعرض للمعقولات الا في الذهن ولم توجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في
الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة في الوجود كناطق الانسان وغيره من الحيوانات بل تابعة لغيرها الذي هو معروض لها
في العقل وليس للشيئية المطلقة وجود ما لم تعتبر خصوصية تعرض لها فلا شيء مطلقا ثابت
بل الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل ولو كان الشيء موجودا في الخارج
لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا لخصوصيته فيكون له شيئية ويلزم التسلسل
وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود
المشروط وصح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام   لا خلاف في ان الوجودات
متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة لكانت
ثابتة

ثابتة والتالي باطل والجواب انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة
اذ التمايز لا يقتضي الثبوت الخارجي وان اريد ثبوتها في الذهن فكله فالملازمة مسلمة ونفي التالي
ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المصنف على ان الاعدام متمايزة بثلاثة وجوه الاول ان عدم المعلول
يستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم
العلة ايضا لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة
امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو منافٍ
غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الاخر الثالث ان عدم الضد كالسواد
عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فيكون عدم الضد متميزا عن عدم
غير الضد   ثم العدم قد يعرض لنفسه فتصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين
ثم العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود ومعروض للماهية وتارة باعتبار انه مفهوم حاصل وقد يعتبر و
باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق
في الذهن وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان يعرضه معدوما فانه يمكن للعقل الحاق الوجود
والعدم لجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يعرضه
معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له
ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه
او عدم غيره فتصدق النوعية والتقابل على العدم العارض باعتبارين   وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي   لما
بين ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة اشار الى ان يقال لما كان كل من العلة والمعلول
يرتفع بارتفاع الاخر رفعه فكل واحد منهما كالاخر وان رفع كل منهما يستلزم رفع الاخر فاستناد
عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا
وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج

فانه اذا رفع العلة كحركة يدك بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح
رفع العلة كحركة اليد وان كان مستلزما للاخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة
علة لرفع المعلول لا بالعكس فافهم بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه
برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول
علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج والاول يسمى برهانا انيا
لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي السبب واللمية في نفس الامر والاول يسمى برهانا لميا
لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر والاشيا المترتبة في العموم والخصوص وجودا
تتعاكس عدما اي اذا كان بين الاشيا عموم وخصوص مطلق في الوجود كالانسان و
الحيوان المترتب في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان من غير
عكس كان العموم والخصوص يتعاكس في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه
اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم
وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون نقيض
الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وقسمة كل منهما الى الاحتياج
اي كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير اولا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني
والمفتقر هو الممكن سواء كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب والا فهو
الممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل
وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه وكذا كل عدم ولا واسطة
بينهما واذا حمل الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلاث في انفسها جهات في التعقل
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم دالة
الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل تارة رابطة لحرفية اذ كقولنا الانسان
يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة للموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية
تسمى

تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وقد تخالف المادة الجهة و
المواد ثلاث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول
فتلك المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك
الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث
لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن نفيه فتلك الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب
الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي دالة على ثبات ووثاقة الرابطة
بين الموضوع والمحمول وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل
تارة رابطة لمحمول اخر كقولنا الانسان اشعنه الحجر وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث في
انفسها تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان يمتنع عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها والبحث في تعريفها كالوجود
اي البحث في تعريف الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه
الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى نكر والتعريف
الذي ذكروه في هذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب باستحالة
الانفكاك ثم عرفوا الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا كل
من الامكان والامتناع قد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها
وقد يوجد الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها الوجوب
والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية اي كل منهما بحسب الذات وح يكون قسمة المفهوم
بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام
لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الكلاق الصادق والكاذب على المفهوم ابدا واحدا منها
وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات لامر فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا
يجب فان كان الثاني فان كان بحيث يمتنع له الوجود او لا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج مفهوم من
الخارج ان يكون

المفهومات عنها ولا يصدق اثنان على شيء واحد فالاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع
بذاته والثالث هو الممكن بذاته قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون
المفهوم بحيث اذا التفت اليه بعين النظر الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه
القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اى العقل يتصور المفهوم من حيث هو وينسب الوجود
الخارجي اليه ويحكم انه يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم معا هو بحيث
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم
آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته فح
لا يستوي طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب و
الامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اجيب
بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر
اولا يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضنا انه غير منته
الى حد الوجوب هف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه بسبب اولا فان لم يكن
بسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا ح فان المساوي اقوى من المرجوح وهو ممتنع الوقوع لا
بسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا بسبب وان كان طريانه بسبب فلا بد وان يجب بذلك
السبب اولا لم يمتنع وجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف
على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فيجب انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هف
ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا لحد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان
غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع به وقوع الطرف الآخر اولا فان امتنع يلزم
الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون كافيا قيل ان قول
الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء
لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والمخصوص مقتضي
للمطلق

للمطلق وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده عين ذاته والا لم يكن مقتضيا
لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس
الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره
مستغنيا عن ما سواه فاذا اطلق الواجب على الله تعالى بهذا الاعتبار لا يقتضي ان يكون له
ذات مقتضية للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة
للماهية يكون معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا
يلزم تناقض عليهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق
عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد
من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته
وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي لذاته
وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص لوجوده المطلق اي لا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الذي للممكن الوجود المطلق
اقتضاء ذات الممكن الوجود الخاص فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا تقتضي الوجود فان قيل يلزم
ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا
لذاته والحال يكون الواجب ايضا واجبا بذاته اجيب بانا لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي
لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك
فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضة مفتقرة اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى
امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن
بالذات الى الآخر اما بالذات فيمتنع ان يزول والا لم يكن الذات مقتضيا له فيمتنع ان يصير الواجب
بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الواجب بالذات ممتنعا وبالعكس وكذا الممكن بالذات
يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون الترتيب بينهما

على سبيل منع الجمع دون الخلو فمعقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير
وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير
الذى يستند اليه الامتناع وهو عدم الغير الذى يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير
تحقيق الغير الذى يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير تكون
ذلك الغير الذى يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر
الذى يستند اليه الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما فى معقول واحد واما جواز الخلو عنهما لان
المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات فان الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من
الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر فان الواجب بالغير قد يعرض عدم علته فيصير ممتنعا
بالغير وكذا الممتنع بالغير قد توجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر هذه الثلثة اى الامكان
الذاتى والامتناع بالغير والوجوب بالغير فى الممكنات تكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو
اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتى وبين احد الباقيين   ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا
فى السلب والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابل فى المضاف اليه   الوجوب
والامتناع يشتركان فى اسم الضرورة اذ الضرورة تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب و
الايجاب فان الوجوب يقال ضرورة الايجاب والامتناع يقال له ضرورة السلب واسم الضرورة
شامل لهما وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر اذا تقابل فى المضاف اليه
بان يكون المضاف اليه فى احدهما الوجود وفى الاخر مقابل الوجود اى العدم فيصدق الوجوب المضاف
الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس
ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم
هو امتناع الوجود وبالعكس اما اذا لم يتقابل فى المضاف اليه فلا يصدق احدهما على الاخر فلا يقال

وجوب

وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الامرين والخاص به
الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اى الطرف المخالف ويسمى الامكان العامى
وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يعم الضرورة
الاخرى اى ضرورة الجانب المخالف والامكان الخاصى وذلك لان الامكان العامى اذا اعتبر
بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف الموافق اى ضرورة العدم
والامكان الخاصى اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاصى سلب الضرورة عن جانب
الوجود فاذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان
الخاصى اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاصى انما نسب الى الخاص
لانه هو الذى اعتبره الخاص اى عرف الحكماء واعتبار المواد فى الثلثة يجب هذا
الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل فى سلب الضرورة
وكان المادة التى لا يكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان   وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان
الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة
عن جانبى الوجود والعدم فى زمان الاستقبال لا يلتفت الى حال الشئ فى الماضى والحال فاذا كان
الشئ غير ضرورى الوجود والعدم فى اى وقت فرض فى الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان
الاستقبالى وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال والماضى من الامور الممكنة اما موجود
فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم فالباقى على صرافة الا
الامكان ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها من الوجود والعدم
ولا يشترط فى امكان الوجود فى الاستقبال العدم فى الحال والا يلزم ان يشترط فى امكان
العدم فى الاستقبال الوجود فى الحال لانه لو لم يشترط الوجود فى الحال فى امكان العدم فى الاستقبال

يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا خرج الوجود الى ضرورة الوجود واخرج العدم الى ضرورة العدم فحصل الوجود
في الحال مثلا فبالامكان في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود في الحال في امكان
العدم في الاستقبال صح ان ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه فيلزم ان يشترط الوجود والعدم
في الحال في امكان الاستقبال فيجتمع النقيضان   والثلاثة اعتبارية لصدقها على
المعدوم واستحالة اتصافه   الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها نسب معقولة
بين متصور ووجوده الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة
وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجوه الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه
ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في
الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما قوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا يجوز
ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوم وبعض افرادها موجود فيصدق تلك الطبيعة
على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة و
باعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده
موجود وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على
الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما
ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا كون تلك الطبيعة معدومة
الثاني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود متميزة عنه
بالخصوصيات فوجودها غير ماهيتها فاتصاف ماهيتها بوجودها لا يخرج عن احد هذه
الامور ويلزم التسلسل وهو محال   ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب
هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب
ممكنا

ممكنا والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان
يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن
واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو
الواجب لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا
لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية
ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب
فلو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب
ممكن لكن هذا غير مضر لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون بذاته واجبا لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء لا يقال لو كان من هذه الحيثية
ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز زوال وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون
الذات واجبة فيلزم امكانه لانا نقول لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية
جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة
الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال
علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب
بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب
وجوبان اخران وتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب عدمي
لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نسلم ان اللاوجوب عدمي

قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم
من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز
ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان نقيض العدمي
يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كلا النقيضين عدميا فان اللاممكن بالامكان
الخاص يصدق على الممتنع وهو عدمي والممكن الخاص ايضا يصدق على المعدوم الممكن عدمي
لو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع   هذا دليل مختص بان الامتناع غير ثبوتي تقريره
لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل اما الملازمة
فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع
ايضا ممكنا لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه
لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال   ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على
امكانه   هذا دليل مختص بان الامكان غير ثبوتي تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة
للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم
ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقبله فيلزم الانقلاب   والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته   اقول هذا جواب دليل على ان الامكان موجود
تقريره انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل
لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون
بينه وبين نفي الامكان فرق ح اذ الاعدام لا تتمايز تقرير الجواب انا لا نم الملازمة فان
الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير

هو

هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي قوله الاعدام لا تتمايز قلنا
مم فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم من نفي التالي
نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي بعد لفظ
الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان
بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم ثم ما الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
غير ثابت عندنا بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده ح فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم
لنقيض المدعى هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان يصدق استثناء التالي على نقيضه
فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى   الوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع
ومعروضهما بالغير منهما ممكن والممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية   الوجوب
ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي يستند تحققه الى الذات من غير التفات الى امر اخر والى وجوب
بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى
الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات
والممتنع بالذات لان الممكن بالذات اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير
فاذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له
الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرضهما له
لما سيجيء ولا يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكنا فهو اما واجب بالذات او ممتنع
بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب
وقد تقدم بطلان ذلك في القسمة الحقيقية فان قيل كما لم يلزم من طريان الوجوب او

الامتناع بالغير على الممكن بالذات لانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الانقلاب ب اجيب بان الممكن بالذات ما يقتضي الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة
اليه على السوا فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع به ما يصير الممكن بالذات غير ممكن بالذات
فلم يلزم الانقلاب ب واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما اقتضى
الوجود وجاز الا يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا مقتضى لا مقتضاه فيلزم
الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر
الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير
فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب   وعروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير
ولا منافاة بين الامكان والغيري   الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي
لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض
لماهية الممكن بالقياس الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي هي
لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود
او العدم لكن لم يكن عروضه بالقياس الى الوجود او العدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر
الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار معنى الوجود غير اعتباره من
حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود او
العدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض ما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه اذا
اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية
فيعرض الوجوب اللاحق واما باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب
بالغير واذا اعتبر الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري
اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير
بالنظر

بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما بيناه   وكل ممكن العروض ذاتي ولا
عكس   الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت
لشيء اخر فكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء اخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان
ثبوت الشيء لشيء اخر فرع امكان ثبوت ذلك الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو
ممكن الثبوت في ذاته ممكن العروض لشيء اخر فان المجردات ممكن الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكن
العروض لشيء اخر   واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره
وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب
اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب
جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختاره المص هذا وذهب جماعة من المتكلمين
الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان و
الحدوث وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث واحتج المص على المختار
٢٥
بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى العلة مطلقا على وجوده
وان لم نكن نتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الامكان الافتقار لما علمنا افتقاره عند تصور
الامكان ولما طلبنا علته بمجرد تصور الامكان والثاني باطل بالضرورة الثاني الحدوث لا
يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك اذا لم
نتصور امكان وجود الحادث لانه اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لم يعتبر العقل انه غير واجب
فلم يعلم انه مفتقر الى علة الثالث الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود
متاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن افتقار الممكن الى الموجد المتاخر عن علة الاحتياج
واذا كان الحدوث متاخرا عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطها وعروض
الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة الماهية الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها
وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الوجود الخارجي بل عن وجود الماهية من حيث هي هي
يتوقف على اعتبار وجوده وعدمه على اعتبار وجودها او عدمها ولا تتصور الاولوية
لاحد الطرفين لا نتصور اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم ان لا يكون ما فرضناه ممكنا ممكنا وان امكن فلا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
وهو محال عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او بسبب فاما لم يصر ذلك الطرف
اولى به لم يكن السبب سببا وان صار لم يكن مرجوحية الطرف الآخر لذاته فيكون لذاته وما بالذات
بالغير وهو ممتنع فلا بد لاحد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن
من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اولا وجه لا متناعه فلا يحمل العقل الطرف الآخر المقابل
لم فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل المرجح فلا بد من ان ينتهي الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية
فتحقق ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب اولا ثم وجد
ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه
موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي يسميه المنطقيون
الوجوب بشرط المحمول ولا تخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب لان القضية الفعلية ان كانت موجبة
يكون المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل
فيلحقه وجوب العدم وقد وقع في بعض النسخ قبل قوله ولا نتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج
الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلق به
والامكان لازم وان يجب الماهية او يمتنع ووجوب العقليان تقارن جواز العدم وليس
بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص الامكان لازم لماهية الممكن
لانه لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فيكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم انقلاب
علة في الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة
ووجوب

لاولوية المرجح

ووجوب العقليان اعني الوجوب اللاحق تقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو لازم غير لازم لماهية
الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان
الوجوب بالغير اذا حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارنه الوجوب يكون
موجودا بالقوة والاستعداد قابل الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن
ويسمى الامكان الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة الى قربه من الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه
وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعداد وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي وهو
غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كالاستعداد الانسان في مادة العلقة مثلا وقد يعدم فيها كانتفاء
استعداد الانسان عنها اذا افسدت صورة العلقة ولم يحصل فيها صورة المضغة بل تحلل اجزاءها
وانفك بعضها عن البعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي
غير قابل الشدة والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة
للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد
النطفة لها والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اراد
ان يقسم الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم
وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فحادث والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي لما ذكر السبق في تعريف
القدم والحادث اشار الى اقسامه اي اقسام مقابله اي المعية والتأخر واقسام السبق خمسة على رأي
الحكماء وستة على رأي المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة
الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون
مؤثرا كسبق الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى
المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر بحسب ذاته ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج
اليه هو السابق بالذات ثم الخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج

٩٦

اولا في المحتاج اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وباعتبار الثاني سابق بالطبع الثالث
السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كسبق الاب
على الابن الرابع السبق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق الامام
على الماموم او عقلية كسبق الجنس على الفصل النوع اذا ابتدا من الطرف الاعلى الخامس السبق بالشرف
كسبق المعلم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هذه الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا
قسما اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا القسم بالسبق بالذات وزعموا انه
غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان
اخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع ولا طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون سابقا
على بعض هذا ما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون
كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر
قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون سبق
بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق وايضا
يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم بالرتبة
اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ولما علمت اقسام السبق علم
اقسام المعية والتاخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد لكن بالنوع
او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة كالماموم بالنسبة
الى امام واحد او التساوي في التاخر عن الامام والباقي ظاهر   ومقولية بالتشكيك
ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه حيث وجد التفاوت امتنع جنسيته
اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
على سبيل التشكيك فذهب طائفة الى الاول وانخرى الى الاخر وهو المختار عند المص فانا
نعلم

فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق على السبق
بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك
ثلاثة الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواع
التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا باحد اقسام التشكيك بالاضافة
الى قسم اخر من اقسام السبق يكون المضاف الاخر للقسم الاول من السبق اعني التاخر المقابل له موصوفا بذلك
النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر المقابل له فيكون الاضافة التي
بين السبقين محفوظة بين تاخرهما المقابلين لهما هذا هو كلام الشارح بقوله ويحفظ الاضافة
بين المضافين في انواعه يعني ويحفظ الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين
المضافين اعني بين تاخرهما المقابلين لهما مثلا اذا كان آ سابقا على ب بالعلية و ج سابقا على
د بالطبع فاولى بالسبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى
السبق بالطبع بهذه الاضافة التي بين آ و ج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة
بين تاخرهما اعني تاخر ب عن آ وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن آ اولى بالنسبة الى تاخر د
عن ج فانحفظ الاضافة التي بين السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تاخر ب عن آ
وتاخر د عن ج هذا ما فهمته فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الاخيرين من التشكيك وكل ما هو مقول
على الاشياء بالتفاوت اي بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء لما ستعرف فالتقدم المقول على هذه
الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والتاخر بالنسبة الى افرادها
والتقدم دائما يعرض لعارض زماني ومكاني او غيرهما والعدم والحدوث الحقيقيان الا يعتبر فيهما الزمان
والا لتسلسل والحدوث الذاتي يتحقق   اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض
زمانيا او مكانيا او غيرهما لا للماهية من حيث هي فان اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم يكن
متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول بامر عارض
له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب مما هو مبدا بالوضع ان كانت الرتبة وضعية

او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم بالعلية انما يعرض لماهية العلة بسبب تاثيرها في المعلول
والتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كون محتاجا اليه والتقدم في بالشرف انما يعرض للمتقدم
بالشرف باعتبار الفضيلة والمعروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة لذاته لا لامر آخر غيره كما مر
والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع وهو تقدم حقيقي وما
سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يصير بعينه متاخرا وهو هو
لان المقتضي لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان
يعرض متاخرا وهو هو لان المقتضي لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها
ولهذا يقال لهذا التقدم اي الذي يكون باستحقاق الوجود والقدم والحدوث يطلقان على
المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يقال على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث
بالمجاز اما القدم المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود آخر
واما الحدوث المجازي فمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا لزم
التسلسل في الزمان وهو ظاهر بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين
فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر
اما على التقدير كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يوخذ في مفهومهما الزمان فينتقل الكلام الى هذا
الزمان وهلم يلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير يستحق له استحقاقية
وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير من حيث هو هو لو اعتبر ذاته من حيث
هي منفردة عن العلة لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فاللاوجود له بالذات ووجوده له بالغير
واما وجوده فهو بحسب الغير فله استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون له استحقاقية
الوجود الذي هو حاصل من ذاته قبل وجوده الذي هو حاصل من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وهكذا يستلزم ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير واما ارتفاع
الحال التي تكون بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقية
الوجود

حدوثا
الوجود مسبوقا ذاتيا وهذا الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي
والقدم والحدوث اعتباران عقليان   ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث
اعتباران عقليان يحصلان عند اعتبار عدم تاخر وجود الشيء عن وجود الغير او العدم وعند
اعتبار تاخره ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان
في الخارج واستدلوا على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب
انه فان قيل لو كانا عقليين يلزم ان يصدق ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل
من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما الى حد
هو القدم والحدوث وقد يعتبرهما من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيعرض حينئذ
ان يعتبر القدم والحدوث لهما فيكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع باعتبار
العقل اذ لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبارات لا الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل
ويصدق الحقيقية منهما ومن الذاتي والغيري   اي يصدق منفصلة حقيقية
من القدم والحدوث في الموجود وذلك لان الموجود اما ان يسبقه العدم اولا ولا يجوز الجمع بينهما
ولا الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في
الموجود اذ كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب
لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد
مرتفعا بارتفاع غيره غير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده من
غيره او لا ولا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما
وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير مثل ما ذكرنا ويمكن ان
يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري وح ينبغي ان يحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية
وهي التي لا يمكن ان يتعدد احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتي والغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي

٢٨

اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القدم وعلى تقدير ان يكون المراد بالذاتي العدم الذاتي يكون جميع الاحكام
الاحكام التي للوجود الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم والوجوب الذاتي متلازمان
متعاكسان فيكونان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري
والثاني انسب بسياق الكلام لانه ذكر في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان
انقسام القدم الى الذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون
الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
على ما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف مجاز اخذه فاجزيئاته في الروحي وعدمه
وتاثير الماهية ما حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان
ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على
المركب لان كل مركب مفتقر لاجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق
على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على
المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا او يقال يجوز ان يكون في العقل
مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا
نقول لا نم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم العقل
بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو مم فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب
الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا
يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي له يقال لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق
في الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو محال اذ
مطابقة احدهما له يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل من الصورتين
مطابقة للبسيط وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل
اجيب بان واجب الوجود لو شارك شيئا في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لها سواه
مقتضية

مقتضية لامكان الوجود فلو شاركه غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو مح وان لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يجتمع في العقل الا ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل الا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد
البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يقومانه
اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من اجزائه
فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا
من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة متحصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في
الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر
فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر اولا فان لم يكن محتاجا امتنع حلول احدهما في الاخر
فيمتنع التركيب منهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس
والاول باطل لان الواجب لذاته لو كان هو المحتاج يلزم انقلاب والا يكون مستغنيا في قوامه وتعينه
مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله فيه وان لم يحتج اما ان يكون المحل متشخصا مستقلا او لا
وان ولا يجب ان يكون المحل والحال متشخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة وان كان
متشخصا يتشخص الحال يلزم اما يكون لا مدخل في ذلك التشخص فلا يكون واجب الوجود مستغنيا
في التشخص عما عداه وهو مح والعكس ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال
يكون الواجب هو الموضوع والاخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة متحصلة بل غايته ان يحصل
منهما حقيقة اعتبارية لا نم ان يكون الواجب الذي هو المحل مستغنيا في قوامه وتشخصه والا لم
يكن الاخر عرضا لعدم تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار وقد فرض
خلافه هذا خلف ومن خواص الواجب الذاتي ان ما هو واجب بالوجوب الذاتي لا يزيد وجوده
عليه والا لكان الوجود صفة له لان ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة
له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن

فله علة فنقول ان كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره
وهو مح وان كان نفس حقيقة الواجب فاما ان تكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة او حال
كونها معدومة فان كان الاول فاما ان تكون موجودة بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كانت بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني وهو ان تكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو مح ايضا
لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوزنا ذلك لم يمكننا
الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
جواب معارضة للدليل الدال على ان وجوده ليس بزائد تقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده
هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده
غير ماهيته وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده
الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول
بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي
غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من
مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص الذي هو معروض له قوله
وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل اخر على ان الوجود زائد تقرير الدليل ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن وهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا
ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا
والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة وعدم العروض في الواجب
لعلة وقد اجيب عنه بان المحتاج الى العلة العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى العلة بل
يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره
فيفتقر الواجب الى غيره ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود
محتاجا

محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى
يلزم تساوي افرادها في الوجوه العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي
ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض له فيصح اختلافها بالماهيات
واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانواع مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى قوله نسلم
ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها
اذا لم تكن متساوية في تمام الحقيقة فلا يخ اما ان تكون مشتركة في شيء من الحقيقة اولا والاول
يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول
على الاشياء بالتشكيك لابد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار
الخ لزم التساوي او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كل منها مباينا لغيره بالذات وشاركه
في مفهوم هذا العارض هو عين المدعى والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك
على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فنمنع
قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها
في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الوجود
الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات
مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت
المعروضات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض هو عين المدعى
مع انه مناف لما قررناه فقط وذلك لان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود
الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي
كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الكل بالمعروضات تقتضي مباينة
الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب
كما في الممكنات والمدعى ليس هو قوله وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب لغرض

على الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات
السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم على المعارضة
تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو
الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن
درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى
ان لا يدخل الكل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط الوجود
اخر والا يلزم التسلسل ولا يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء في ان واحد
موجودا ومعدوما معا تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي يمكن ان تكون علة لصفة معقولة
لها كما ان ماهية الاربعة من حيث هي هي علة للزوجية اما كونها من حيث هي هي علة للوجود فيمنع
والمنازع فيه مكابر مقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا
والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود
مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا
الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود متميز في الاعيان وتعارضه
اعني الوجود ايضا وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل
لان كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان
تكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود
عيني بل بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود
في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان كان معقولا
لم لا يجوز ان تكون الماهية المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول لكلام فان ماهية واجب
الوجود منزلة ماهية الواجب لا بد لها وان تكون موجودة في الخارج او في العقل على تقدير ان تكون
مقتضية

مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه يلزم كون الماهية موجودة في الخارج
مرتين واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على الوجود الخارجي
فيلزم ان يكون عاقل متقدم واجب الوجود وهو محال قيل ان وجود الواجب زائد على ماهيته وذلك
لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون يكون زائدا على
حقيقته اذ لو كان نفسها لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وحينئذ اما ان يكون التجرد
معتبرا في حقيقته او لا فان كان معتبرا كان حقيقته مع التركيب من الكون والتجرد وهو محال
وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب
متعددة مقارنة للموجودات محتاجة الى ما لكونها قائمة بها وايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير
اذ لو كان تجرده من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد له
هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو محال ووجوده غير الكون
وحينئذ لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا فيه
او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه يصدق ان ليس الكون في الخارج حاصلا
يصدق انه كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا له فاما
ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول باطل لاستحالة
التركيب في الثاني فيكون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو
الذي به التحقق وبرفعه الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقة الله تعالى وهو
المطلوب والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة والكون المطلق مقول
على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص كما بين ان الكون
والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان تكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة للموجودات
كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل وجوده لكاص واما قوله وقد عرفت ان الكون هو الذي
به التحقق قلنا ما عرفت ان الكون هو التحقق وايضا قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا قلنا

الوجود هو التحقق لاما به التحقق وقيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق
الوجود مقولا على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطي او بالتشكيك والاول يوجب تساوي
افراده في الوجوب وعدمه والثاني حينئذ يلزم اما التركيب ذاتا ومقارنته للممكنات او الترجيح بلا مرجح
او الحاجة الى منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في
احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية
والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج
لكن وجود الجوهر اولى او اقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك في ان الاشد في القسم الاول اولى
مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زائد
ايضا من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين والزيادة بحسب الوصف فان كان
التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح
او الحاجة والجواب ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او
بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك
بالوجوه الثلاثة بين كل فردين من الوجود بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة الى الواجب والممكن
فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف بالشدة
والضعف موجبا للتركيب في الحقيقة لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق الخارج عن
حقيقة الواجب الوجودات التي هي افراده فلا يكون الشدة فيه موجبة للتركيب في حقيقة
الافراد المعروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا للتساوي الافراد
في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلاثة فان الافراد تكون مشتركة في الوجود ومتخالفة بالحقيقة
بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلاثة
والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من
المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتها والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية

والفصلية والنوعية الوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع
استغنائه عن المحل لما عرفت انه زائد وما هو زائد على غيره يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية
فلانه يمتنع حصوله في الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود
موجودا في الخارج اذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود
ليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج
وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما تعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء
يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود
والا لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في
الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو محال والوجود من المعقولات الثانية لانه
من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية فانه ليس ١٠٧
في الموجودات في الخارج موجود هو شيء او وجود بل الموجود انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها
ثم يلزم من معقوليتها ذلك الموجودات يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه
يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم
اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى
ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية
من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار انها لا من حيث انها
موجودة او معدومة وما تصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من المعقولات
الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو
ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من
المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج موجود
هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية

وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان م وللعقل ان يعتبر
النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه
وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت والا لتناقض ولهذا انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم
بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت
للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان
العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور
التناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف
على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورتي
النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا نقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في
اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ينافيه فتناقضان فلا يمكن الاجتماع
بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا يحكم بالتناقض بين النقيضين اي يحكم بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة
وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان يمثل العدم في الذهن وهو
معقولة ثم يرفعه فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه
وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم
العدم ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع
للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت
لانه لو صح الحكم من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس
بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث يصح الحكم ثابت فيصدق ما ليس
بثابت

١٠٣
بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث هو
ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ مكتوب بدل قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس
بثابت والا لتناقض قوله ويصح الحكم من حيث هو متصور والا تناقض اذ يصح الحكم على رفع الثبوت
المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض
وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين قوله ولهذا انقسم اي و
لاجل ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان
يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت
فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي تصور الامرين فيجب ان يكون
ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب ما هو ثابت فيه
لم يمكن بان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور غير
ثابت في الذهن من حيث انه سلب لما هو ثابت فيه فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما
ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيقول له ولا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من
المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس
بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر ويلزم ان يكون ما ليس
بثابت هوية ولا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسيما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وقسيما من حيث
انه ليس بثابت ويمتنع ان يكون قسيم الشيء قسما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي
ان يكون لكل من المتغايرين هوية مغايرة لهوية الاخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية
وليس للا هوية هوية ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر لكن هوية ما ليس بثابت
حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما له بهذا الاعتبار ويكون قسيما له باعتبار انها ليست
بثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما لغيره وقسما له باعتبارين اذا كان من الامور العقلية

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب   حكم الذهن قد يكون بامور
خارجية على مثلها اي على الامور الخارجية كما يحكم بالحيوان على الانسان فح وجب ان يكون حكم الذهن
مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الحيوان انسانا في الخارج اذ لولاه لما كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور
العقلية على الامور الخارجية مثل قولنا الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية
كقولنا النوع كلي وعلى التقديرين لم يجب مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي
واحدها صادق عليه انه لا يجب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح منا هذا الحكم باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في الخارج كما ذكرنا وله يجب مطابقته لما حصل
في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور
كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان
قولنا الانسان واجب صادقا لانه له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها   ثم الوجود والعدم
قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من وجه لعموم جهة
الاتحاد فقد يكون احدها وقد يكونا ثالثا   الوجود والعدم يحمل كل منهما على جزئياته
اعني الوجودات والعدمات بالتواطؤ وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود
وشريك الباري معدوم وقد يربط بالوجود محمول على الايجاب وبالعدم محمول على السلب فيقال ان سلبا
يوجد كاتبا والانسان تعدم عنه الكتابة وقوله والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين
اي الموضوع والمحمول من وجه اي من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من جهة الذات لما صح ان يقال احدهما
هو الاخر اذ يمتنع ان يكونا الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الاخر ويستدعي تغاير
الطرفين من وجه اخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يكونا متغايرين لكان الحمل هذا الاخ يكون
قولنا السواد لون بمنزلة قولنا السواد سواد واللون لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل يجب
المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه اذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب
فليس

فليس معناه ان حقيقة ج بعينها حقيقة ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به
الاتحاد اعني الذات هو الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج ومفهوم ب وكلاهما وما به الاتحاد قد
يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع قولنا المثلث
شكل ومثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث ومثال ما يكون به الاتحاد مغايرا لهما
قولنا الكاتب ضاحك   والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا تقدمه اعتبارهما ثم
في العقل ولو استدعاه   هذا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان الوجود والعدم
يمتنع حملهما على شيء من الاشياء لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس
كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد
سواد الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان الاول مفيد والثاني هذر وان كان
الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه لو كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود ١٠٤
والالعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجودا مرتين واذا كان كذلك كان
الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم وانتم انكرتموها وح تكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير
معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك
في وجود الاجسام وهو عين السفسطة والثاني انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى
السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت
ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد مسمى الموجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية
قلت فح ينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود
فح يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون
مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من
قولنا السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو مح

اورفع الموصوفية وح بعل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود به تقرير الجواب
ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع قيام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام
الجسم بالحيوان مع تغايرهما وايضا لا يستدعي كون الموجود قائما على تقدير ان يستدعي التغاير القيام
اعتبار عدم المحمول القائم بالموضوع حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الوجود
بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه لا السواد الموجود والسواد المعدوم فلم
يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود مغاير للماهية
والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه
لا تمنع الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها
اوله هذا ايضا اشارة الى جواب دخل وهو قول المشكك الوجود صفة موجودة وان
لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم ح يكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم
وذلك غير معقول تقرير الجواب ان اثبات الصفة التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت الماهية
اوله لان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوت فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة التي
هي الوجود للماهية لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة موجودة وان يلزم التسلسل واذا
لم تكن موجودة لم يكن ثبوته للماهية ان في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية في الخارج والا كانت الماهية
ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها وسلبه عنها لا يقتضي غيرها او
ثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها بل وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط
هذا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر على قوله العدم يحمل على الغير تقريره اذا قلنا السواد معدوم
فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم
يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تميز في نفسه وكل ما تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه
فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب
الوجود عنه هي تقرير الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها
ثابتة

ثابتة في نفسها فان التميز صفة الماهية وكذا الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية
مع ثبوتها بل نفيها اي سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثبات نفيها بان تكون الماهية متصفة بثبوت
النفي فان سلب الوجود عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية
هي المسلوب عنها لا الماهية مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها
لا يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن
لا الماهية من حيث هي هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنه لانا نقول
الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها
والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث
يلزمه هذه الصفة وهو ثبوته في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط
١٠٥ في سلب الوجود عنه لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان كونها في
الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه متصور لكن السلب غير وارد
على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم فان الماهية
المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها باعتبار الثاني
غير لازم لها باعتبار الاول والسلب وارد باعتبار الاول لا باعتبار الثاني والحمل والوضع
من المعقولات الثانية يقال ان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسـ
الحمل والوضع من المعقولات الثانية او يعتبر عروضهما للمعقولات الاول من حيث هي في العقل
ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك
فان حمل بعض المحمولات اولى او اقدم في الحملية من حمل بعض اخر وكذا الوضع والموصوفية ايضا من
الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكانت وصفا لشيء اخر لانها
لا يمكن تصورها الا مع غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل الوجود
قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض

وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما
بغيره كالعرض اولا كالجوهر اولا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد
والثاني الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالانسان للفرس   واما الموجود في الكتابة
والعبارة فمجازي   الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود
في اللفظ وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة
كون كل واحد منهما دالا على الموجود في الذهن او الخارج بحسب الوضع   والمعدوم لا يعاد
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصح في المتقابلين عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة
فذهب المتكلمون الى جواز اعادته وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية الى امتناعها
واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بخمسة وجوه الاول ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا
يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود
فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن فهي يستحيل وقوعها في
الاعيان ومع تقدير وقوعها لم تكن معادة لانها مثل المعدوم الذي فرض انه معاد بعينه
وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى
نفس ذلك المعدوم ولا هوية له يستحيل الاشارة اليه بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا
يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود
يؤدي الى القول بانه كل ما يستأنف معادا او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة و
كلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا
الحكم

الحكم صحيحا اولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صحت الاشارة فلا يمتنع
الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه صحيحا   بصحة العود ح
وهو المطلوب اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان الحكم صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا
لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم
فان قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة
فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع
العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها فيلزم وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم
ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع
العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع
العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة
وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود
لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة لان ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فان ما لا هوية له يستحيل الاشارة اليه بصحة
عوده فان امتناع العود لاجل عدم هويته الثابتة يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب
عدم هويته الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بصحة
العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار انه صورة
حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبله العقل ولا صحة الحكم
بصحة العود باعتبار انه صورة في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور
ولا يقبله العقل الثاني لو اعيد المعدوم يكون اعادته بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه
فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول الثالث لو جاز

اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من
افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض متشخصه بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء بالطريق الاولى ولم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا لان الفارق بينهما اما ان يكون
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فان فرق بان المثل ليس هو الذي هو عدم
والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت
وهو محال فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدا معادا وهو خلف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان
معاد التالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة انه لو اعيد جاز اعادة الوجود فالوجود الثاني
اما يمتنع ان يكون عين الوجود الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه
معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا اخر بوجود غير الاول وان كان الاول فيكون ذلك
الشيء بعينه مبتدا ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس مختص بامتناع عود
الزمان وحده تقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدا مغايرة اولا
فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدا هف وان كان بينهما مغايرة
فلا يكون المغايرة بالماهية والوجود ولوازمهما بل بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون
للمبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر فيلزم ان يكون للزمان زمان اخر وكل
عود الزمان الثاني ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول على الاول الاشارة العقلية بجهة
العود الى مماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم
بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون هو ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك
المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان
كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم
من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا وعلى الثاني ان جواز
العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان عنيتم بتخلل العدم بين
الشيء

الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نم انه غير معقول فان عنيتم به غيره فبينوه حتى نتصوره اولا ثم نتكلم عليه
ثانيا وعلى الثالث لا نسلم انه يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين
المبتدا والمعاد ولئن سلم فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل
صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى الرابع لم لا
يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس انا
لا ندعي جواز اعادة كل معدوم   والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية
لما فرغ من الاحتجاجات على امتناع العود اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده تقريره
الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده
مبتدا وان كان ممتنعا لامر غيرها لزم صحته عند زوال ذلك الغير بزوال الامتناع تقرير الجواب
ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي
امتناع كل الماهية مطلقا ولقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود
لازمة للماهية من حيث هي فانه في حالة الوجود انفك هذا الوصف عنها ولو كان لازما
لها امتنع انفكاكه عنها ولئن سلم انه لازم لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود
واليه الاشارة بقوله نعم وهو معروض عليه   وقسمة الموجود الى الواجب والممكن
الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت اليه من دون التفات الى غيره يجب له الوجود اولا والاول
هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا تفتقر الى البرهان وقد ورد ان على الموجود
من حيث هو اي الموجود لا بشرط شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط
ان يكون معه قيد كالوجوب او الامكان او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى اقسام متباينة لان

مورد القسمة مشتركة بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا بشرط شيء ليس مشتركا بينهما
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود   هذا
جواب عن اعتراض على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع
لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فاذا كان موجودا فهو حال
الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول
امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود
امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو الشيء من الوجود والعدم وكان كل
منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب
ان نقول القسمة في قولنا المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست
حاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا
قسم اخر وهو ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي
لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور فان حال الماهية ليس منحصرا في
حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها
لا مع الغير تكون الماهية وحدها ولا تكون موجودة ولا معدومة والماهية من حيث
هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان   ثم الامكان قد يكون الة
في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته   لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق
ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهة الواردة على الامكان اعلم ان
الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه موجود او معدوم وقد
يكون الة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر فيما هو الة لتعقله مثله العاقل يعقل
السماء بصورة في عقله فيكون الصورة في العقل للسماء الة للعقل في تعقله للسماء ويكون معقوله
السماء ولا ينظر في الصورة التي منها تعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعتبر تلك الصورة ان المعقول
هو

١٠٨

هو السماء ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولة له باعتبار ذاتها فنظر فيها لا الة في النظر الى غيرها وجدها
عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون الة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن
في ان وجوده كيف بعد ماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته فيكون بهذا الاعتبار
امكان الشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته فهو من حيث هو ممكن لا يوصف بكونه
موجودا او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون في امكانا بل يكون له امكان اخر
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل   هذا جواب اعتراض
على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن
لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه ولا فان لم يكن مطابقا كان جهلا اذ كان حاصله ان الذهن حكم بالامكان
على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج
تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار
عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا
لما في نفسه مع اعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي
يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتبار عقلي سواء كان بالامكان على الممكن
او بغير الامكان على غير الممكن فان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن اعتبارا موجبا
لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان تكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان
الحكم بالامور الخارجية على مثلها لا يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل [illegible]
الاخرى سهو وقع من الناسخين   والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على
الاخر الى مرجح يرجحه فالحكم بان الممكن محتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان
فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى المرجح فلو لا خفاء التصديق لخفاء التصور

اي رقاحج

غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انه لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاول فيهما خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاول غير ضروري فتقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق بها خفيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة والمؤثرية اعتبار عقلي هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقرير الشبهة لو احتاج الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا اولا والقسمان باطلان في القول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان تكون نفس المؤثر والاثر او غيرهما والاول باطل لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثاني لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيحتاج الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيها زائدة فيلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا تكون ثبوتية فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية غير ثابتة فيكون المؤثرية ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر وحال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا يمكن تاثيره لان التاثير كان عين حصول عن المؤثر بحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فان قيل على هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب بانا لا نقول ان للماهية حالة غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي

غير

غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تنفك عن احدهما فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانا نختار انه حال وجود الاثر زمان وجوده اوان وجوده فليس ممتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتاخر زمانا عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر وهو ممنوع نقول انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم وتاثير المؤثر في الماهية ويلحقه وجوب لاحق هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول باطل لان الماهية لو كانت بتاثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو ممتنع لان السواد يستحيل ان لا يكون السواد سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون تاثيره في الوجود محال والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو ممتنع على ما مر وكذا الثالث وهو ان يكون تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود وهو محال لوجهين احدهما ان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية فامتنع ان يكون ماهية وجودا ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية امتنع ان تكون اثر الغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تاثير الماهية المؤثر اما في ماهيتها او في وجودها وكلاهما باطل او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تاثير المؤثر في الماهية وتاثيره فيها هو انه يحققها لان يحقق وجودها له يحقق الوجود قوله تاثيره في الماهية الخ لا يكون السواد سوادا لو كان بالغير يجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تاثيره في الماهية وهو جعل السواد محققا لا ان يجعل السواد سوادا فكون السواد حقيقة بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كون السواد لا انتفاء كون السواد سوادا اما اذا فرض السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا للموجود اما قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد عرف

الفرق بينهما وعدم الممكن يستند الى عدم علته هذا ايضا جواب عن اعتراض على ان
الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض انه لو افتقر الممكن في ترجح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجح طرف العدم
الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر تقرير الجواب
ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المع
الممكن وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن الى
عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الاخر في العقل فان العقل يحكم ضرورة بان العلة رفعت فرفع المعلول
فقد استند ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته
ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان
علة حاجته الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان امكان الممكن ضروري واذا كانت
العلة متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان
والمؤثر يفيد البقاء بعد ان حدث هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الباقي
في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير
يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
واما ان يكون امرا جديدا والاول مح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا مح لانه حينئذ يكون تاثير
المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه في الباقي هف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه
تاثير فهو ايضا باطل لانه لا يكون حينئذ اثرا له لاستحالة تحصيل حصول الاثر بدون التاثير واذا لم
يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب ان المؤثر حال
البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء الوجود
الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف
المفروض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي استمراره ولا يلزم من تاثيره في امر
جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بصفة البقاء لان عدم تاثيره في
المطلق

لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر اي ولاجل ان
الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء
المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان
يكون واجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند
الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار
والقصد انما يتوجه الى شيء معدوم لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو
مح والشيء المعدوم الذي توجه القصد لتحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا
يكون تاثيره في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه ولا قديم سوى الله ذهب الحكماء
الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون بازاء المحدث بالحدوث الزماني
عندهم هو الله تعالى والعقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة
الا الحركات فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول والاجسام العنصرية بهيولاها وما [illegible]
الموجودات محدثة واما الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم هو الله تع
واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات حكم بجعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء
لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قائم بذاته وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات
فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون
بوجود القدماء واما ابو الحسين فقد قال ابو هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية
بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة اثنان حيان فاعلان وهما الباري تعالى
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي
وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس
في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سبق من ان كل ما سوى الله من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل ذهب الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى

السماوية

مدة وماوة واما افتقاره الى المدة فلان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على
الاثنين التي يوجبها ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يزول
عند تجدد البعد وليس تلك القبلية مع نفي العدم لان العدم كما صح ان يكون قبل صح ان يكون بعد والقبلية
ممتنع ان تكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون بعد وقد يكون مع فهي
شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم فهو غير قار الذات متصرمة لذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء
الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة ومتصرمة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر
ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير
قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على
وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية لا يجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما بالزمان فليس بسبب شيء بل لذاته المتجددة المتصرمة
صالحة للحوق هذين المعنيين به لا لشيء اخر فاذن تبعيتهما يدل على وجود الزمان وهما اضافتان
لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان الذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دل على وجود معروضهما بالذات
عن الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه قيل القبلية ليست
بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب
بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون مختصة بزمان بل بهذا الاعتبار تكون
قبلية لشيء ومن حيث انها في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى بغيرها الذهن
ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافتان فيجب ان
يوجدا معا فلا يمكن عدم المجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان هف اجيب بانهما اضافتان عقليتان
يجب

يجب ان يوجد معروضهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض لانه عدم مقيد
بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر
معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث
فلو اقتضى هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان اخر اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض السبق لبعض اجزائه
للعروض لشيء اخر غيره في الزمان فلذلك يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته وذلك
لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر
وان لم تكن متساوية في الماهية كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا ١٢١
بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من انات وايضا لو جاز عروض القبلية
والبعدية اللتين لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان يغايرهما لجاز عروض القبلية لعدم
الحادث من غير زمان يغايرها فان قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير
ممكن بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء اخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان اخر مغاير لهما
فان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان الحادث
اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادث قبل جميع الحوادث
لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء عند عدمه فلا يمكن ان يعتبر
لا شيء ماهيته يقال انه ما كان حاصلا مع حصوله اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن
امس ليس معناه انه لا يوجد معه لان اليوم ايضا لا يوجد مع الغد ولئن سلم ان معناه انه لا يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان
الذي حصل فيه الامس وح لا بد من زمان وان لم يكن معناه انه لا يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد
حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان وذلك يقتضي ان يكون للزمان زمان اخر والقول بمعية

الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التقدم
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزئة
فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر بين اجزائه لذاتها لا بسبب تقود عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب
التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتاخرا بل بتصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار له يلي الاخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره واما اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الا ان نقول اليوم متاخر عن
امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على هذا التاخر والتقدم اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران
معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمفهومها هو ان الزمان للزمانيين المعية بالزمان اعني
معية شيئين يقعا ما في زمان واحد لان الان ولا تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان حتى لكون
الشيء والاخر تقتضي نسبتين لشيئين بحسبهما يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان
ما ولذلك لا يحتاج في الان والى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه واما افتقار
الحادث الى المادة فلانه كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب فكان
امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لانا نعلل كونه غير
مقدور عليه بكونه غير ممكن في نفسه والسبب هو كونه غير مقدور عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو
قدرة القادر عليه لكان اذا قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه
لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان انه كون القادر
عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون
للشيء بالقياس الى وجوده كما نقول الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال
الجسم يمكن ان يصير ابيض فكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء اخر هو اضافي والامور
الاضافية

الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث الذي ان كان عرضا او مادة بالقياس
اليه ان كان ذلك الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك عن
المادة واعلم ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض
واما بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى وجود الشيء بالعرض اما ان يكون للشيء
بالقياس الى وجود شيء اخر له كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بالقياس الى صيرورته موجودا
اخر كما يقال الهواء يمكن ان يصير ماء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وجميع هذه الامكانات
١١٧ يحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات
فهو الامكان للشيء بالنسبة الى وجود نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او في مادة
او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع
يكون حاملا امكان وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بامكانه لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع لعدم
العلاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون الامكان قائما بنفسه لما عرفت انه اضافي يفتقر الى موضوع
فلا يجوز امكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء حادثا فان كان موجودا يكون
دائم الوجود وان لم يكن موجودا يكون ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق
بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته بالقوة قيل ان الامكان امر عقلي
فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان
موجود في الخارج ومتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن

حيث كونه قائما بالفعل موجود وله امكان اخر بتغيره الفعل وينقطع اتم بانقطاع الاعتبار وفيه نظر
اذ لانسلم انه يجب تعلقه بالشيء الخارجي بل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان ما
في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فيل امكان الحادث جاز وجوده حال
موضوعه فانه لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز
ان يكون حالا في غيره لان نفس الشيء لا يكون حاصلا في غيره اجيب بان امكان الحادث قبل
وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بموضوع كان امكان وجوده
ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفا للحادث من حيث ان
امكان الوجود بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون عرضا في موضوعه وباعتبار الثاني يكون
كاضافة للمضاف اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يكون ايضا
امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل
له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل بل هذا اولى لان نسبة
الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قائما
بالفاعل لما كانت القدرة معللة به لانه يلزم ان يكون الامكان عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان
قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة عليه بالامكان وقيل ان لكل حادث امكانين احدهما
الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذلك لان
الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده عنها في بعض الاحوال دون بعض
ترجيحا بلا مرجح ولم يكف الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدأ القديم بل لا بد من حصول
شرائط حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدأ وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان
الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق حادث اخر ليكون كل سابق
مقربا للعلة الموجدة الى المعلول بعد تبعدها عنه ولا بد لتلك الحوادث من محل متحقق في الخارج

تخصيص

لتخصيص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل
حادث مسبوق بمادة والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو
الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي
يكون سببا للمقدورية والامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان الذاتي لانا نقول
الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمقدورية الحادث لان الحادث ما لم يتم استعداد وجوده
امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده غير متوقف على شيء اخر
فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام هف هذا واعترض بان المراد بالحادث لا يفتقر الى
المادة والمدة وان لزم التسلسل ان اريد بالحادث بالحدوث الذاتي فهو مستقيم لان الحادث بالحدوث
الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة والمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران ايضا الى
مدة ومادة غيرهما ولزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع
وانما يلزم ذلك لو كانت المدة والمادة حادثتين بالحدوث الزماني وهو ممنوع ولقائل ان يقول ان اردتم
بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا
بزمان متحقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك واما ما ذكرنا في بيان الحادث
مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا
والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه
العدم
اي الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون واجب الوجود
بالذات اولا والاول هو الواجب بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والا لزم انقلاب
والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر المختار لا بد ان يكون حادثا لامتناع توجه
قصد الايجاد الى الموجود فيجب استناده الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه
فيستحيل عدم ما استند اليه وان كان ممكنا فلا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل
فيجب دوام وجوبه دوام وجوب ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه

١١٣

وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو و
يطلق غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات
لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في مباحث الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها
من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي
ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسب الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما يجاب
به عن هذا السؤال هو حيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية يطلق غالبا
على الامر المتعقل مثل المتعقل عن الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا عليها اي الماهية مع
اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند
الى المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول
من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان
انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة وحقيقة كل شيء
مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات ان فكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة
هو بما هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسانية
من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة كالوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات
فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا
خاص اذ لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا يخلو عنها ولو دخل عليه احد هذه الاعتبارات في مفهومه
لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الموجود في مفهوم الانسان لما صدق الانسان
على الانسان المعدوم ولو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل
الجزئي او الخصوص في مفهومه لما صدق على الكلي والعام فالحاصل ان ما عني فالماهية في نفسها
شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الا بضم

الا بضم زائد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء اخر ينضم اليه و
الانسان واحد لا بذاته بل بانضمام صفة الوحدة اليه والماهية اذا اخذت مع عارض تكون
مقابلة مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان مع
الكثرة وكذا اذا اخذ الانسان مع الخصوص يكون هذا الانسان مع العموم والماهية من حيث هي
ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي
النقيض مثلا هل الانسان آ او ليس آ فلم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان على ان السلب
قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بآ ولا شيء من الاشيا
ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بآ فان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
وح يصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف اي هو شيء لا الف وهذا غير مستقيم
114 فان الانسان من حيث هو لا الف ولا الالف كما يجب في الصيغة الاولى فانه لو يكون الا للسلب
ويكون المعنى الانسان ليس من حيث هو انسان بآ ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا آ هذا اذا
سئلنا عن مفهومه آ او ليس آ واما اذا سئلنا هل هو موصوف بآ او ليس موصوفا [illegible]
فانه يجب ان يقال انه موصوف بالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس موصوفا به على تقدير عدم
اتصافه به وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائدا عليها ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا
يوجد الا في الاذهان وقد يوخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء
من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية
يقال لها كلي منطقي والمركب منهما عقلية وهما ذهنيان هذه اعتبارات ثلث ينبغي تحصيلها ذهنيان
في كل ماهية معقولة الماهية يوخذ تارة من حيث هي محذوفا عنها جميع ما عداها
بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا ولا يكون الماهية الماخوذة على هذا الوجه مقولة
على المجموع الحاصل من الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومما انضم لانه بهذا الاعتبار يكون

المجموع مركبا منها ومن الزوائد وما تركب الشيء منه ومن غيره لا تكون محمولا عليه والماهية بهذا
الاعتبار تسمى المجردة والماهية بشرط شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود
الخارجي ايضا من العوارض وقد فرضناها مجردة عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود
الذهني من العوارض اللهم الا ان يعني بالتجرد التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط وح تكون
موجودة في الذهن وقد يوخذ للماهية من حيث هي هي من غير التفات الى مقارنة شيء
او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي وهو
موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فانه جزء اما الماهية من حيث هي او
الماهية مع قيد وعيد الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل المط او لم ينته
وح يلزم التسلسل وهو مح ولا يلزم ان تكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل وعلى تقدير جواز
التسلسل يلزم المط لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود الغير المتناهية موجودة
تكون الماهية موجودة وح لا تكون معها قيد اخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية و
خارجا عنها ولا يلزم ان لا تكون جملة القيود جملة القيود وهو مح فتعين ان لا تكون معها قيد اخر
فتكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف
اليه من القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلية لا ان الكلية
يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان تكون امر موجود بعينه في كثيرين فان من حيث الانسانية التي في
زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا بمعنى الحد موجودة في عمرو كان ما يعرض لهذه الانسانية
في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان تكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد
فليس يمكن ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل يعرض لها الكلية
فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليست كلية الصورة العقلية لاجل انها في العقل فانها
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها
لكثيرين هي الكلي فيجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار اخر جزئيا والمعنى بالمطابقة انها اذا سبق الى
النفس

بمعنى ان الكلي الطبيعي موجود او لا

النفس واحد من تلك الكثرة يجمع عنه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد منها الى النفس بهذه
الصورة لم يكن ما عداه ما يحدث في النفس صورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا كان الاثر
الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هي
الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس فهي جزئية متشخصة مندرجة تحت كلي صادق على هذه
الصورة وصورة اخرى في تلك النفس وفي نفس غيرها والكلي الصادق على هذه الصورة
هذه الصور بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس هذه الصور نسبتها الى امور خارجة
عما في النفس من الصور فان قيل لو كانت الصورة من حيث هي صورة في النفس جزئية مندرجة
تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة
تحت كلي اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل اجيب بان التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة
من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه
فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في سائر الاعتبارات والصورة العقلية في نفسها
شيء وكونها كلية شيء اخر فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء اخر فالكلي
من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير في مفهومه الى انسان
او فرس فان حد الانسان او الفرس غير حد الكلي ولا داخل فيه حد الكلي لكن الكلي يعرض لحد الانسان
وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث فيه في المنطق لان الكلي الذي يبحث المنطقي يبحث
عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع والمركب من الماهية اي الصورة
العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي وتسمى الماهية بشرط شيء الطبيعة والصورة الحاصلة
منها في العقل كليا طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي لكان انسب والذين يسمون
معروض الكلي بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج ومعروض الكلي هي الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي
اعتبار عقلي ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية ولا يحاذى في الخارج

١١٥

صورة حاصلة او ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان الكلي المنطقي ذهنيا كون الكلي العقلي ايضا
ذهنيا لكونه تركيبا منه ومن الصورة العقلية فهكذا هذه الا الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي
العقلي اعتبارات ثلاثة تحصل في كل ماهية عقلية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط
ان يكون معها شيء تسمى المخلوط والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج والمخلوط
والمجرد متباينان وهما مندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء   والماهية منها بسيطة
وهي ما لا جزء له   الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ماله جزء وكل منهما موجود
بالضرورة اما المركبة فوجودها واضح كالانسان والحيوان وغيرهما واما البسيطة فلان المركبة
لابد وان تنتهي في التحليل الى البسائط والا يلزم تركبها من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو ممتنع وبتقدير
تسليمه فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلابد فيها من واحد بالفعل فذلك الواحد لا يجوز ان
يكون منقسما بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل وان يجوز ان منقسما بالقوة
والا يلزم ان تكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء
الشيء يجب ان تكون حاصلة مع الشيء بالفعل ووصفا البسيط والمركب اعني البسيطية والتركيب
من الامور الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد
في الخارج ما يطابقهما فانه لم يوجد في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج اما انسان
او فرس او جسم او جماد او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب
وكل منهما مناف للاخر اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لان ما له جزء لا يكون
مركبا وليس ببسيط او ليس له جزء فيكون بسيطا وليس مركبا والبسيط والمركب قد يؤخذان
من حيث انهما متضائفان والبسيط المضاف هو الذي يكون بسيطا بالقياس الى مركب مخصوص
بان يكون جزءا بالنسبة اليه وذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان كان الجزء جزء
اخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة
الى الكل بسيطا متضائفا تكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضائفا واذا اخذ المركب والبسيط
متضائفين

متضائفين فبينهما تنافي في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى من البسيط والمركب الحقيقيين
بمعنى اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي
لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالقياس الى المركب
فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا
حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي فبينهما ايضا العموم والخصوص اذ
يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون
مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته
الى جزء شيء فلا يكون مركبا اضافيا   وكما يتحقق حاجة المركب   اي كما يتحقق حاجة
المركب الى الجاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى الجاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن
محتاج الى الجاعل وقيل ان البسيط غير مجعول لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة
تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب
انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده
والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية فيه   وهما قد يقومان بانفسهما
كل واحد من البسيط والمركب قد يقوم بنفسه اي لا يحتاج في تقومه الى محل يقوم به وقد يحتاج الى محل
يقوم فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يقوم بغيره النقطة والمركب الذي
يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها
علة ناقصة لتقومه وعدمه علة لعدم الكل تامة فالاجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي
ان كان التركيب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على
المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن
وكذا يتقدم الجزء على المركب في العدمين اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل
لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام جزء واحد فالجزء كان متقدما على الكل
في العدم

علة لغنا الجزء عن سبب اخر يحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل
فمع تحقق الكل فلابد ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب
جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فالغنا عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي
يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بيّن الثبوت فيحصل للجزء
خواص ثلاث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص
من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد
يجب تقدمه فان الاولى حصول للموصوف بالتقدم مع غير سبب جديد والثانية هي الحصول
مع غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم ولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد
الثالثة امتناع رفعه عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه
والخاصة الاولى متعاكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لا يقال
العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء له لانا نقول المراد بتقدم الجزء ان يكون
تقومه به لا منه وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب به وكل ما هو
يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخريان غير
اضافيتان لان اللوازم القريبة يصدق عليها هاتان الخاصتان مع انها ليست باجزاء
فيكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له   ولابد من احتياج البعض
الاجزاء الى البعض   المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه
مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية والا امتنع ان يحصل منها ماهية مركبة واحدة
كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري وايراد
المثال للتوضيح لا استدلال به عليه فانه ربما خفي التصديق الضروري لخفا تصور اطرافه فيورد
مثال ليتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية
من الحيثية التي احتاج اليه منها والا لزم الدور والبطلان بقوله ولا يمكن شموله باعتبار واحد
اي

١١٧

اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد بان
يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لابد وان يكون البعض
منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة والمعجون
فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل
واحد من الباقي من حيثية غير الحيثية التي احتاج البعض كالمادة والصورة للجسم فان المادة
محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان تكون المادة
قابلة لتشخص الصورة   وقد يتميز في الخارج وقد يتميز في الذهن   اجزاء الماهية
اما ان تكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الاخر كالمادة
والصورة للجسم او تكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منهما
وجود مستقل في الخارج بل جعل كل منهما في الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل المركب بعينه جعل
الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومع كونهما جزئي الماهية هو كونه جزئي حدها في
الذهن ولهذا يحمل عليه الحد بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك
كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر
فان جعله لونا في الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا
ولهذا يحمله عليه بهو هو وتمايز جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون وجود
مستقل ولقابض البصر ايضا وجود اخر مستقل لجاز لحوق اي فصل كان باللون اذ ليس واحد من
الفصول المخصص بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاد
ذلك الفصل او يخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون ولو وجود
غير وجود الفصل الخاص يجوز تعاقب اقتران الفصول به بان يبقى اللون مع زوال القابضية
ويقترن به خصوص المفرقية للبصر والتالي باطل والمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه
يجوز ان يكون اللون المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخاص بالفصل الخاص

فينتفي بانتفا الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة نمنع انتفا التالي وقيل ان جنس السواد المحسوس
لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا
يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسين بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس
هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا
فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة هي
معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد
المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان تكون
عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة الحاصلة هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه
يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة
لهما بل تكون متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس
والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون
احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونا محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون
الشيء هو بعينه ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد الوجودين لا يكون
هو الاخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير
في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة لان احد الموجودين في الذهن لا يكون
هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا لانا نقول
التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع
ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا
ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس الموجود في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي اجيب بان اعتبار الجزء الجنسي مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في
العقل اذ الماهية من حيث هي هي لا تحقق لها الا في العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل

٥

لا يتمايزان في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزا خارجية
كالحيوان والناطق فتكون الماهية المركبة من الجنس والفصل مركبة في الخارج وقد لا
يكونان كجنس العقل وفصله فتكون ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع
في ان تكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج وإذا اعتبر عروض
العموم وتقابله فقد تتباين وقد تتداخل اجزا الماهية باعتبار عروض العموم
لها ومقابله اعني الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة وذلك لان اجزا الماهية
لا يخ اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة
والاجزاء المتداخلة اما ان يكون بعضها اعم من البعض الاخر مطلقا او من وجه فان كان
الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وح اما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف
والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس والخاص الفصل مثل
الحيوان الناطق وان كان الثاني فحينئذ يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشيء ١١٨
وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية وعارض لها او
يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع
مركب من النوع الاخير والعوارض المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء المجموع المعتبر ويكون اخص
من النوع الذي هو الجزء الاخير متقوما به كالانسان المقيد بالضاحك او الكاتب او غير ذلك
من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الاخر
من وجه فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا يخ اما ان تكون
المركب منها مركبا من الشيء الماخوذ مع احدى علله او من الشيء الماخوذ مع احد معلولاته
او من الشيء الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الغائية
مثل العطافانه فائدة مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف
او مع علته الصورية كالافطس ان جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم

فانه اسم للحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التحلي بها في الاصبع واما كان الثاني فهو كالخالق
والرازق وغير ذلك من الاسماء المشتقة فان كان الثالث فاما ان تكون كلها وجودية
او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية
او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان تكون متشابهة او
مختلفة فان كانت متشابهة فكالعدد من الآحاد وان كانت مختلفة فاما ان تكون معقولة
او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة
من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض وان
كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى
وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي
هو موجود حقيقي ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني وهو ان تكون
بعضها عدمية وبعضها وجودية فكالاول فانه مركب من مفهوم وجودي وهو كونه
مبدأ لغيره وعدمي وهو ان لا مبدأ له   اجزاء الماهية الخ   اجزاء الماهية
قد تؤخذ من حيث انها مواد ويكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل عليها وقد تؤخذ
من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل لها انها
اجزاء فهو بالمجاز من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء للحد ولنبين ذلك في مثال
فنقول ان الجسم قد يؤخذ من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير
محمول عليه بالمواطاة ومن حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس لها فاذا اخذ الجسم   وقد يؤخذ
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل في وجوده معنى غير هذا وبحيث لو انضم
معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم
مادة غير محمول على ما تحته وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض
لشيء اخر اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق
والحساس

والحساس والثاني قد يؤخذ على الوجه الاول فيكونا موادا واجزاء حقيقية غير محمولة وقد
يؤخذ على الوجه الثاني فيكون محمولة للانسان اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم
الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان المراد به ان الانسان موصوف بالجسم
فهو ايضا باطل لان الجسم جنس جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة متاخرة وان كان المراد
امرا اخر فلا بد من بيانه لنتصوره وننظر في صحته وفساده لانا نقول المراد به ما ذكرت وهو
اتحادهما في الوجود فان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات
لان الجسم من حيث هو لا يدخل في الوجود الا بعد تعينه وتقييده فاستحال عروض الوجود الا للجسم المقيد
بذلك القيد قيل لو جاز عروض الوجود الواحد لكلا الماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والتالي باطل
وعلى تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء
والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون
هو الوجود الذي عرض للكل وله لامتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على ذلك الوجود
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع واذا كان ذلك الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو
كان الجزء موجودا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون للجزء وجودان وانه باطل بالضرورة
اجيب بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم جواز قيام العرض الواحد بمحلين
لان الوجود ليس بعرض موجود له لكون موجودا له في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض
بل عروض الوجود له بتصوره في العقل فجاز عروضه للماهية المتقومة في العقل بامرين واما
قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود
متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل
لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجودين له بل الجزء من حيث
هو جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع و
الحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود

١١٦

غير وجود الموضوع فلا يلزم عروض الوجود لها هف واذا اعتبر الجزء من حيث انه محمول
فقد يعرض له اما الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي
المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة اولا والاول يعرض له الجنس والثاني يعرض
له الفصل وجعل الجنس والفصل واحد وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما
وجود مغاير لوجود الاخر فلا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة وهذا بين عند العقل

والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة

الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه
بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان المادة
لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة
الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه بل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو هو محتاج الى
ان يضيف اليه الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه
فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس
في الخارج خطا لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له ولانه لو كان كذلك لزم تقدمه
بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل   وما لا جنس له فلا فصل له

الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه لو لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتها فلا يحتاج
الى ان تنفصل عنه بفصل بل هو منفصل بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود
لا يقال ان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل مقوم لماهيته وان كان لا جنس لها لجواز تركبه
من امرين متساويين او امور متساوية فيكون كل منهما فصلا مقوما له قيل يمتنع تحقق
ماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا يكون
الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احد التسعة او احد الثلاثة جنسا لها فلا تكون مركبة
من امرين متساويين او امور متساوية لا يقال انه يجوز ان تكون تلك الماهية نفس
جنس

جنس من الاجناس العالية ويلزم ان لا يكون مندرجا تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر
مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منها اما جوهرا او عرضا بالضرورة
لانحصار الحادث ان يكون جوهرا لا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا
والا لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان عرضا لزم ان يكون احد التسعة او احد
الثلاثة جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة في التسعة او الثلاثة وهو ممنوع
لانه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر ذاتيا له
لجواز ان يكون خاصة له وقيل على تقدير تركب الماهية من امرين متساويين لا يكون شيء
منهما فصلا لان هذه الماهية يجب ان تكون ممتازة بنفسها كالبسائط والمعاني التي تتركب
هذه الماهية منها ما لم يتعين شيء منهم كالجنس وله تحصل في وجود غير محصل كالوجود
الجنسي فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المنوعة واما التمييز في الوجود
فلكما يتميز الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود كذلك المركب بذاته يتميز عنه اذ لا مشاركة لغيره فيه في تمام
وليس لاحدهما في ان يميز الاخر اولى من الاخر فان يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث
خاصيته واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني
الممتاز عن غيرها لذاتها فاذا هو متميز قبل تمييز الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا
كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك اللفظي وفيه نظر اما اما
اولا فلان الماهية لما كان تحققها بمفهومها متوقفا على تحقق مفهوم الجزء كان الجزء علة لتحقق
لتقوم مفهومها فكان علة لتميزها فانه اذا لم يعتبر الجزء لم يكن هناك ماهية فضلا عن
امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن غيرها بالماهية بنفسها لم يلزم ان لا تكون
ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية
ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتمييز الجزء للماهية غير
الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه به

بل على اختصاص في نفس الامر واختصاص به في نفس الامر لا يتوقف على تعقل الماهية الممتازة عن
غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل تحققها وامتيازها في نفس الامر بالجزء وايضا هذا
الكلام بعينه في المنوعة والحق انه لا يجوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية
سواء كان الاجزاء او الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم تكن اما اذا كانت ماخوذة
من اجزاء خارجية فلانه ح يلزم ان تكون تلك الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك
الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان تكون عرضا والا يلزم ان تكون اجزاء العرض الواحد موجودة
في الخارج متغايرة الوجود وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو ممتنع لا يقال لا يجوز ان
يكون العرض الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جزئين جوهرين
موجودين وهما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر
فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الاخر فيلزم الدور واما ان يكون احدهما
محتاجا الى الاخر والاخر غنيا عنه وح اما ان يكون احدهما حالا في الاخر اولا والثاني يقتضي ان لا
تلتئم منهما شيء واحد والاول لانه اما ان يكون الغني هو المحل او الحال فان كان الاول يلزم
ان يكون المحل مستقل القوام بدون الحال والحال هيئة فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما
قائم بالاخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان
يكون ما فرض حالا غير حال وذلك لان الحال مستقر في قبل المحل بموضوعه فاذا حصل الجزء
الاخر في موضوعه يحل فيه والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن ح احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى
من العكس واذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة
لما كانت غنية بذاتها عن الهيولى والهيولى محتاجة مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان تحققها
بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها محال بخلاف حلول احد جزئي
العرضين في الاخر فانه اذا كان الحال متقدما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الاخر
والا يلزم انتقال العرض وايضا اذا حل الاخر في الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون
احدهما

١٢١

احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا كانت جوهرا فاجزاؤه الموجودة في
الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان تكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو مح
بل هي جواهر وح لانه اما ان يكون كل منهما غنيا عن الاخر او محتاجا اليه او احدهما محتاجا
دون الاخر والاول والثاني باطلان والثالث لانه اما ان يكون احدهما حالا في الاخر
اولا والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما
جوهرا فيكون الجوهر جنسا له فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية
ماخوذة من امور خارجية واما اذا لم تكن ماخوذة من امور خارجية فلانه ح لانه اما ان تكون
كل من الجزئين منه غنيا عن الاخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة ومحتاج الى الاخر فيدور
او احدهما غنيا والاخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا تكون
خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للاخر لم يكن احدهما مبهما صالحا لان يقال
على ذات كثيرة فلا يحتاج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن
الاخر فلا تلتئم ماهية واحدة منهما في العقل لان الماهية المركبة من امرين متساويين في العقل
جاز ان تكون ماهية اعتبارية فيجوز ان تكون ملتئمة من جزئين كل منهما غني عن الاخر
لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتباري
حقيقي يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فائدة في اعتباره فان الاعتباري
الحقيقي والمراد من قولنا انه يجوز ان تكون الماهية مركبة من امرين متساويين او امور
متساوية الماهية العينية والاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه يجوز تركبها
من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور
متساوية كما ذكرنا وكل فصل تام فهو واحد الفصل التام اعني الذي
يميز الجنس ويحصله لا يكون الا واحدا لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا
تاما وان تحصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصل فلا يكون فصلا ثم قد يوجد الفصل

من مباد متعددة وح يكون الفصل التام مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه والفصل قد يكون له
مبدا يوخذ منه كالناطق وربما يطلق على المبدا الحقيقي الا بعرض ذاتي له فيشتق له اسم من
ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على مبدا فصل الانسان فان كان له اعراض مترتبة
فيشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة لمبدا فصل الانسان فان وجد له عرضان ليس يتبين
تقدم احدهما على الاخر فيشتق لكل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي
كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية مع مروحة الحس والحركة وقد
اشتبه تقدم احدهما على الاخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسم وجعل المجموع قائما مقام الفصل
الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لانه ح كل منهما لا يجعل
بالفصل وحده وان كان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير خلافه
بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع اي كل من الفصل والجنس
الاخر فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل فيكون تحصل كل منهما متوقفا على الاخر فيلزم الدور
وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها
فوق بعض ولا يلزم منه محذور واذا ثبت ان ما لا جنس له فصله يلزم منه ان لا تركيب عقلي
الا من الجنس والفصل وذلك لان اجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي
اما كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالف لها في الحقيقة فهو الجنس لانه ح يصلح لان
يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية
ونوع مخالف لها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لها سواء اختص بها او لم يختص بها اما اذا اختص
بها فظ لانه ح يصلح للتميز الذاتي عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في الجنس لما عرفت
انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين كما ثبت اختصاصها بالجزء [illegible] فلا بد من
اشتراك الجزء الاخر واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالف لها
في الحقيقة اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا يكون مباينا له ولا اخص مطلقا
وله

ولا من وجه وكلاهما ظ بل اعم او مساو فان كان مساويا فلا بد ان يميز تمام المشترك عما يشاركه
في جنس لها لانه ح لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما
يشاركها في جنس تمام المشترك فيكون فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان
يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وهو مح
تميزه عما يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون فصلا لها فثبت ان لا تركيب
عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل لا نسلم انه اذا لم يكن مساويا لتمام مشترك ما يلزم تركب الماهية
من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول
والثاني وهو ممنوع اجيب بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني
وذلك ظ لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا
١٢٢
في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا فلا يكفي في عمومه اشتراكه
بينهما   ويجب تناهيهما   الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية بان يكون
لها جنس واحد وقد يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق والحيوان و
الحساس والجسم النامي والجسم ولا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات
الى غير النهاية وهو مح   وقد يكون كل منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما ح
كل واحد من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون
عقليا مثلا الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي
والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس
وجنس الفصل وحده مفهوم الكلي قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون
منطقيا وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا
وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله لجنسهما ويمكن ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي
وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم الى هذه الثلاثة كما ذكرنا ثم يكون الطبيعة الق

يعرض له الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم الكلي كليا منطقيا والمركب منهما كليا عقليا والتفسير
الاول راجع الى الثاني بالتأمل   ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد وهو
الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل   الجنس اما
ان يكون اعم الاجناس المرتبة وهو العالي كالجوهر او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض
واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد ولم يوجد له مثال و
الفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي او المقسم
كقابلية الابعاد المقسمة للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل
كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو
مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل المفرد كالفصل
المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض المص للفصل المفرد بل اقتصر
على ذكر الجنس المفرد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس
الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد
لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول
في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس
الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير
وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس للشيء يستحيل ان يكون فصلا له
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل   لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون
الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع وان كان مقوما للفصل فلا يكون
الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل على معنى انه لازم لا على معنى انه جزء لماهيته
فلا يشارك الجنس في الماهية فيتميز عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه فيتمايز عنه بدخول
طبيعة الجنس في ماهية النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى سائر
الاشيا

الاشيا فان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم
يجب ان ينفصل عنها بفصل   واذا نسبنا الى ما يضاف اليه كان الجنس اعم
والفصل مساويا   قد ذكر ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء
فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا
بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي مميز له عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يفد
التمييز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له   والتشخص من الامور الاعتبارية
فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار   الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها
غير مانع من الشركة والتشخص من حيث نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص
من زائد وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع التصور وقوع الشركة زائد على الماهية ١٢٣
وعلى الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا
لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فالتشخص الخارجي يتوقف تشخصه على الوجود
الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه على الوجود الذهني وما يتأخر بالطبع عن
الشيء فهو زائد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان متشخصا
له ماهية نوعية فيكون تشخصها زائدا عليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة معا المترتبة
وهو ممتنع لا يقال لا نسلم ان التعين لو كان موجودا في الخارج يكون له تعين زائد على ماهيته
ولم لا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله
ماهية نوعية نفس تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص نفس تصوره مانع فيلزم
ان يكون التشخص امرا زائدا على ماهيته النوعية والتشخص اذا كان موجودا في الخارج يكون
حاله هذه الحالة فيكون تشخصه ايضا زائدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل وهو ممتنع فثبت
ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه من العوارض التي تلحق

المعقولات الاول في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو
عقلي اشارة الى الجواب بدخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان
له وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون له تشخص اخر ويلزم التسلسل تقرير الجواب
ان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له لا يكون مشاركا لشيء
من التشخصات فلا يكون له تشخص اخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي
يكون له ماهية نوعية وجد مشاركا لغيره من التشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار
يكون متشخصا لا تشخصا ويكون له تشخص اخر ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل
واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه جزء من المتشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود
موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له وان اريد
بالمتشخص الموجود مع التشخص فلا نم ان المتشخص بهذا المعنى موجود في الخارج الثاني لو كان التشخص
عدميا لكان عدما للاتشخص وح يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي وعدم العدمي
وجودي او عدما لتشخص اخر فيكون احدهما وجوديا والاخر مماثل له فيكونان وجوديين
او عدما لغيره وهو باطل والا يلزم نفي ما وجوده نفي التعين ولم يتحقق غير يلزم من وجوده
نفي التعين وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم انه اذا كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما
والمعدوم لا يكون عدما لشيء واما ثانيا فلانا لا نم ان اللاتشخص عدمي اذ الشيء المعبر
عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص
عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك
ولئن سلمنا ذلك لا نم انه اذا كان عدميا لتعين اخر فهو ثبوتي يلزم ان يكون التعين المفروض
وجوديا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا لا نم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الجزئيات
في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات الثالث لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق او لا له ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق فيلزم ~~اشتراك جميع الافراد~~ او لا يكون كذلك فانه كان الاول لان
عدما

عدما للاطلاق او لا له ينفك عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في
ذلك المعنى فلا يتميز شيء منها عن الاخر وان كان الثاني اي عدما لما ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن الاخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم
او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا
اولا في الاستدلال الثاني واما ثانيا فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات
فنختار انه عدم الاطلاق قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك
قوله فلا يتميز شيء منها عن الاخر قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص معروض
للتعين المطلق يتميز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد
بالتعين التعين الخاص بالفرد فنختار انه عبارة عن عدم امر ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الواحد لا ١٧٤
مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا
بالتعين المشترك فممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اردتم لا معينا
بالتعين الخاص فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون نوع له مطلقا ولا معينا بالتعين
الخاص ومعينا بتعين اخر   اما ما به التشخص قد يكون نفس الماهية فلا
يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والمتشخص لا يندرج تحت
عام مميز   لما فرغ من بحث ماهية التشخص اراد ان يشير الى ما به التشخص فقال ما به
التشخص اما كان الماهية لم يتكثر لذاتها اي يلزم انحصار نوعها في شخصها لانها لما
اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا تخلف المعلول عن علته
وان كان ما به التشخص غير الماهية فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين

بنسبة الى الكل سواء غير المباين اما حال في المتشخص او محل له والاول باطل لان الحال سابق على المحال
فلا يكون الحال سببا لتشخصه فتعين الثاني فيستند التشخص الى المادة والمادة تتشخص بانضمام
اعراض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والوضع المعين والكيف المعين وح يجوز تكثر الجزئيات
اشخاصها
الماهية بسبب تكثر المادة وفيه نظر لجواز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا فيه ولا
محلا له وهذا النظر غير مضر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص اليه لا يقال
سببه قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال المتكثرة المتماثلة بسبب
محال اخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء
يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر
الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط فتامل والحق ان علة التشخص تحقق الماهية في
الخارج لانا نعلم بالضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او
اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت شيئا مشخصا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد وان اشترك
اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهية وحده كاف في تعينها وهو علة
التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج
لا تخ اما ان تكون مادية او لا فان كان الثاني فلا تحتاج في تشخصها الى المادة وان كان الاول
فلم يتحقق الا بالمادة فيكون للمادة مدخل في تشخصه وهو المط ولا يحصل التشخص بانضمام كلي
عقلي الى كلي اخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمنع تصوره من ان يشترك فيه لان
المنضم الكلي والمنضم اليه كليهما كليان نعم قد يجوز ان ينتهي الانضمام الى ان ينحصر في الخارج الى
شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون افراد ذهنية لان كل كلي يمكن للعقل ان
يفرض له اشخاصا غير متناهية والتقييد لا يقتضي ان ينحصر بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا
غير متناهية سوى المنحصر بالقيد والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه
والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الاخر ولا يلزم منه
دور

دور او امتياز كل منهما بذات الاخر فلا يتوقف على ان امتياز ولا الذات على الذات
وذلك مثل بنوة الابن الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن فلا دور
والتميز اعم من التشخص من وجه اذ التميز متحقق بدون التشخص في الماهية النوعية المتقومة
بالفصل فانها من حيث هي لها تميز ولا يكون لها تشخص والتشخص متحقق بدون التميز
في التشخص الذي لا مشاركة له لغيره في حقيقته اصلا كالواجب المتشخص اذا لم يعتبر عروض
الوجود المطلق لحقيقته المتشخصة وكلاهما متحققان معا في التشخص الذي يشاركه غيره
في ماهيته والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقها على الكثير من حيث هو
كثير بخلاف الوحدة وتساويه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال
يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث
١٤٥
هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانها لو كانت عينه لكانت مفهوم الواحد
من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير
موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وانما كان تعريفها ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة وحدة
ولكنه من حيث هي كثرة لكن الوحدة والوجود متساوقان فان كل ما هو موجود باعتبار يكون
واحدا باعتبار وكل شيء له وجود واحد فلذلك ظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع
اذ كل ما يوصف بها يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهي التصور اذ
كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان المشار اليه او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف
الذي ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة ولا يرد ذلك لانا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم
فقد عقلنا ان الواحد هو الذي لا ينقسم ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها
الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف تعرف الكثرة
به تستعمل الوحدة فيه مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثير ما يعد بالواحد ويعرف الكل
والوحدة والكثرة يستويان عند العقل والخيال في ان كلا منهما اعرف عند ادراكهما احدهما

دون الآخر هو المراد من قوله بالانقسام وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ
الكثرة والعقل يدرك المبدأ اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع
العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة متصورة
بذاتها ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيهيا فانا اذا قلنا الوحدة هو الشيء الذي ليس فيه
كثرة كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بديهيا الذي يقابل هذه الامر
وليس هو   وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما
لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما   الوحدة
ليست من الموجودات العينية والا لكانت شيئا واحدا ما اي شيئا فلها وحدة ولوحدتها
وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها
العقل عند اعتبار عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعة لوحدة اخرى
لزمت وحدة اخرى وحينئذ تكون الوحدة واحدة بذلك الاعتبار لا تسلسل لو كان للوحدة وحدة
يلزم ان تكون الوحدتان اثنتين لانا نقول انما يلزم ان تكون اثنتين لو كانتا في مرتبة
واحدة وليس كذلك لان الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول
من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تعرض للمعقولات
الاولى وكذا الكثرة تكون اعتبارية ومن المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدة
التي هي الاعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية والمكيالية
والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة
ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس
الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل
الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف لا تعقل الكثرة من حيث هي معلولة
ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة
الوحدة

الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل بينهما باعتبار هذه العوارض لا التقابل جوهري بينهما فان
حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل العدم
والملكة وتقابل الايجاب والسلب اما التضاد فان كل واحد من المتضادين لا بد ان يكون موضوعه
بعينه موضوع الآخر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء
من الاضداد بمقوم لضده بل يبطله وينفيه فان قيل الوحدة ايضا تنفي الكثرة فان الضد
يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ان تبطل الكثرة عن موضوعها بان تحل الموضوع
الذي للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة المقومة
للكثرة غير موضوعها اجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل
الكثرة ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة بذات الوحدة ببطلانها اولا بل يعرض لوحداتها بطلان
ثم يعرض لها ان تبطل الكثرة ببطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد ١٢٦
الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل الضد بالذات و
بالقصد الاول وايضا الوحدة الطارية غير عارضة لمحل الكثرة فان محل الكثرة هو السطوح وهي
بطلت بسبب فلا تكون محلا للوحدة الطارية بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح
التي هي محل الكثرة فلا تكون الوحدة الطارية ضدا لاختلاف محلهما واما التضايف فلانه ليس
بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل المضاف لان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى
الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس
الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة
بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة ده
في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى تكون العدم شيئا من ملكات
تجتمع فلا تكون ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من
اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل الايجاب فان احد النقيضين

لا تكون مقوما للآخر ثم موضوعهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة
موضوع الوحدة قد يكون مغايرا لموضوع الكثرة بالذات وقد يكون موضوعهما واحدا فحينئذ يكون له
جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة
واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة اما ان تكون مقومة لجهة الكثرة او لا عارضة لها او لا
هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية لاتحاد نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك
الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين
ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون للتدبير تعلق
بالنسبتين ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان يكون جهة
الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس
اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان
الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة
لهما خارجة عن حقيقتهما والتوزيع على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد بين
الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه
موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن
ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد بينهما الابيض العارض للقطن والثلج ولفظة موضوعة من المتن
زائدة وقعت سهوا من الناسخين وان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة فاما ان يكون جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة
في جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب ما هو فان اختلفت الكثرة في شيء
من الذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان لم تختلف فالوحدة
نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو
فالوحدة

١٢٧

فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق
والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية معا بخلاف عكس هذا اذا كان موضوع
الوحدة والكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعهما فلا يخلو اما ان يكون موضوع الوحدة موضوع
مجرد عدم الانقسام او غيره اي يكون ذلك الموضوع هوية شيء غيره لا ينقسم وليس مفهومه غير ذلك
فهو الوحدة قوله وحدة يقول مطلقا اي وحدة بعينها يقول مطلقا من غير ان يقال وحدة
النقطة او المفارق او غير ذلك من الانقطة اي وان كان موضوع الوحدة له مفهوم زائد على مجرد
عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل
هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاته او لا والاول
هو المقدار والثاني الجسم فان تشابهت اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد يقسم
ما يقبل القسمة باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال
وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد
بالاجتماع ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية
كالدرهم الواحد وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة من بعض فان الواحد من كل وجه
وهو الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية
ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد الذي هو واحد من وجه كثير من آخر والواحد بالشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس والهوهو على هذا النحو اي
على نحو الوحدة وذلك لان الهوهو اما ان يكون للشيئين وحدة من وجه وكان باعتبار جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة كذلك كل جهة هو هو بحسب اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكنها
ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة لانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث
هو شخص واحد والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد
في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة

وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء موازاة   والاتحاد
ح فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف   الاتحاد مفهومه الحقيقي هو انه
كان شيئ واحد هو بعينه صار شيئا اخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شيئ شيئا اخر بطريق الاستحالة
وهو ان يزول عن ذلك الشيئ الصائر شيئ ما وينضاف اليه شيئ اخر كما يقال صار الهواء ماء و
الاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيئ اخر الى الشيئ الصائر فتركب المصير
اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع والا تحاد
الذي هو اتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير معقول
والقول به قول شعري لا تحصيل و بسبب تخيله يظنه طائفة من عوام المتالهة والمتصوفة
حقا والذي يدل على استحالته ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل
بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه الى ط فبعد الاتحاد ان كان الامران
موجودين معا فهما اثنان متميزان و عددان لا اتحاد وان كانا معدومين فليس الحكم بمعدومين
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وللترتيب لا يكون اتحادا بل عدما لهما وان كان احدهما معدوما وما
والاخر موجودا فانه كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا
وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه اي فقد بطل ما فرضناه من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير عدم الاول لم يصر
الاول بعينه الثاني قيل لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكونا موجودين لا يبقى الاتحاد وانما يكون كذلك
ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد
وتعين واحد كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد الذي صارا موجودين به اما
ان يكون احد الوجودين الاوليين او وجودا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما
بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين
الاوليين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيئ الواحد موجودا بوجودين وهو ح بالضرورة
والثاني

والثاني يوجب اما كونه انعدام احدهما او كونه الشيئ الواحد موجودا بوجودين واما انعدام
احدهما وحدوث شيئ ثالث وكلاهما ح ولا يمكن ان يتحد الوجودان والا يلزم ان يكون الوجود موجودا
وهو ح فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه
جهتي التغاير يلزم اتحاد الاثنين وهو ح   والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير واذا
اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد   الوحدة ليست بعدد لان العدد
هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا تكون عددا بل هي مبدأ العدد
لان العدد متقوم بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلاثة وثلاثة
فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فلا يخ اما ان
يتقوم بكل منها وهو ح لان واحدا منها كاف في تقومها ومن المحال ان يتقوم شيئ بامور كل منها
كاف في تقومه او ببعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو ح فيلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي
١٢٨
مبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات مبدأ لها وجزءا من ماهيتها والاعداد
الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلاثة والثلاثة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة
لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة وحدة مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد
فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد مولف من الاحاد والاحاد اقلها
ثلاثة فالاثنان ليس بعدد فمردود فان الوحدة غير عدد لا لانه فرد اول بل لانه لا انفصال فيه
الوحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد اذ فيه انفصال وان الاحاد
اقلها ثلاثة عند النحويين واما المنطقيون فانهم يعنون بالاحاد ما فوق الواحد والعدد يحصل من
ضم وحدة الى الشيئ ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع اذا زيد عليه
وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع
اخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق لان لكل منها لوازم لا تكون لغيرها كالاولية والمنطقية و

والاهمية والتركيب واختلاف اللوازم والعلل اخرى فملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن اسنادها
الى امر مشترك بل الى امر مختص فتعدد الملزوم والاعاد الكلام فيه ويتسلسل فلكل واحد من الحقائق
اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو انه فيها عدد او الافراد خاص وهو
خصوصية تلك الكثرة التي هي صورة النوعية التي هي بها هي فتكون تلك الحقائق انواعا اضافية
بالنسبة الى العدد   وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها
الى بعض في العقل انضماما مخصوصا   كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق التي هي انواع الموجودات كالانسان
والفرس والبقر وغيرها واشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرها وانما يحكم العقل
بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق الى بعض في العقل انضماما مخصوصا فان ذلك
النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليه واحد
اخر يحكم العقل بالثلاثة عليها واذا انضم واحد اخر اليها يحكم بالاربعة عليها وهكذا وهذا النوع
غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرا
اولا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة لغيرها قائمة به فتكون عرضا قائما بموجود فاما ان تكون
الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وهو ح والا يلزم ان تكون شخص
واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات
فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد شيء في الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة اذ لم تكن الاربعة بتمامها واصح
ولا شيء منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا تكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع
العقل واحدا في المشرق الى واحد في المغرب يحكم بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات
الخارجية كيف يتصور عروضها الخاصة لهما في الخارج   والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها
وينقطع بانقطاع الاعتبار   الوحدة قد يعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور
الاعتبارية والامر الاعتباري لا تحقق في العقل فيعرض له وحدة في العقل وكذا الوحدة يعرض
لمقابلها

١٢٩

لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة واربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل فيعرض
لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل
كسائر الاعتباريات   والوحدة قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة ويتميز كل احدهما عن الاخر بالمضاف الى ما يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة قائم وبانها فيها
لزيد فيتخصص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة المقيدة بعروضها هي المضاف المشهوري
من الوحدات وكذا قد يعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لآحاد الانسان
مشتركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها
فيتخصص كل منهما بالمضاف المشهوري فان العشرة المقيدة بعروضها الذي هو آحاد الرجال مضاف
مشهوري   ومضاف لمعروضها باعتبارين ولاحقا بهما مقابلتها وكذا المقابل
الوحدة وحدة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس
الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض لها هذه الاضافات الثلث
فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها
والثالثة باعتبار مقابلها   ويعرض لها ما يستحيل عروضه لها من النوع التقابل المتنوع
الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى التقابل والعقد والعدم والملكة العقد
الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة
تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للواحد ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع الشيئين
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه
تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع
واحد بحسب زمانين واعتبر فيه وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما
لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما يعرضان
فوق

لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل متنوع الى الانواع الاربعة تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان
يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدما لشيء وح اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الاخر اولا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين
كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بان يكون عدما لامر ملحوظ اما ان
يعتبر موضوع من شانه الوجود له اولا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة
القنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب
راجع الى القول والعقد اذ يكون المتقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد
ليس بانسان او العقد والتصور لمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب
والسلب قائما في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية
الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية والقول الدال عليها وتقابل العدم والملكة
تقابل الايجاب والسلب ماخوذا مع اعتبار خصوصية ما وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب
مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون
مشهوريا وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر
اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف وقد يكون حقيقيا وهو مشروط
بان يكون بينهما غاية الخلاف وان يكون بينهما تعاقب وتقابل التضاد المشهوري
اعم من التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان
يشترط فيه موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شان
الشخص اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه
او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله
وبعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري اي وبعاكس تقابل الضدين وما قبله اي تقابل العدم
والملكة

والملكة في التحقيق اي الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة
اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكون بين قضيتين
يكون بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول
والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل
بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول او العقد فان قيل لم انحصار التقابل في الاقسام
الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ
العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف
لكونه يجتمع معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على موجود وهو غير
الموجودين اللذين هما عدميهما فان قيل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى
بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه
البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان
كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب
والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد فعلى هذا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين فان
تقابل مثل السواد والحلاوة والانسانية والفرسية يقع خارجا عنهما مع صدق التعريف عليه اجيب
بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك واما في التضاد المشهوري فلا والقسمة انما انحصرت بالنسبة
الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن غير متقابلين لان المتقابلين
لا بد ان يكون كل منهما في موضوع وهو المحمول المشتق عن الكل فالفرس والانسان لا يكونان في موضوع
فلا يكونان متقابلين وقيل انه اشترطوا في القسم الثاني ان يكون العدمي عدم الوجودي
فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل [illegible]

تحامله صاحب شرح الصحائف اه

تحامله شارح الصحائف اه

عدم اللازم وانما شرطوا لكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترطا موضوع قابل
مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمى فى هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودى
اجيب بان التقابل معتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم لا يتصور تواردهما
على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين
لا من قبيل المتقابلين ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض وقوليته بالتشكيك واشدها
فيه السلب اى يندرج تحت التقابل الجنس التقابل باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس
لهذه الاربعة نظرا الى الذات فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول فى جواب ما
هو بحسب الشركة والتقابل من حيث عرض له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع
ان يكون الشئ باعتبار ذاته اعم مطلقا من شئ اخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم
فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب اخص منه مطلقا وكذا السواد نظرا الى ذاته
ضد للبياض ومن حيث انه عدل مضاف اليه فيكونان عروض التضاد لذاتيهما وعروض التضايف
لمحوليهما اعنى الضد المحمول على كل منهما او للمجموع المعتبر وهو الذات المقيد بقيد انه ضد ومقوليته
التقابل على هذه الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض فى التقابل واشد الانواع
فى التقابل تقابل السلب والايجاب ولا عبرة بشئ من انواع التقابل عن تقابل الايجاب و
السلب الا ترى ان الامر الذى يعتقد فيه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر
وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان
ايضا على امر واحد فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة تحققت من الجانبين فعقد انه خير ينافيه الا
عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافى لعقد انه خير فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب
والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وايضا الخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير
والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه
ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه
خير

خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع
الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير
فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر ما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك الامر المشتمل على انه ليس
بخير منافيا لاعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافى
بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله ويندرج تحته الجنس المراد بالجنس التقابل
المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا يكون جنسا
للاربعة بل يكون اعم من الاربعة محمولا خارجا عنها فاطلاق الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه
ويقال للاول تناقض ويتحقق فى القضايا بشرائط ثمانية هذا فى القضايا
الشخصية لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى احكام كل قسم منها فبدا بتقابل
الايجاب والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف
القضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وبحيث
يتحول الذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضى صدق احدهما وكذب
الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف فى الكليتين
فى مادة تساوى المحمول والموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق لا شئ من الانسان بناطق
وكذا الاختلاف فى الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق بعض الانسان ليس بناطق
او بواسطة الاختلاف فى الواقع بين احدهما واللازم المساوى للاخر مثل قولنا هذا انسان
هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين فى الصورة الاولى
لا يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا قولنا هذا انسان هذا
ليس بناطق وقد اشترط فى تحقق التناقض بين القضيتين ثمانى شرائط
وحدة الموضوع فيهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب عمرو ليس
بكاتب ووحدة المحمول اذ لا تناقض عند تعددهما كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة
ما

المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لان عدم
اتحاد القضيتين في هذه الامور لا يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات ليست بمتأخرة
عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول لكن اعتبارها في الموضوع والمحمول لولا اختصاصها باحدهما لشئ منهما
دون الاخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلاثة منها وحدة الموضوع والمحمول والزمان وجعل
الباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد عليها الايجاب والسلب
اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثمانية وانتفاء الوحدات الثمانية يستلزم تغايرها هذه الشرائط في القضا يا
الشخصية واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط الثمان شرط تاسع وهو الاختلاف في الحصر اي
الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول قوله
فان الكلية ضد الكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان وبعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما
في الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا
وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما معا وكذبهما معا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما
يتحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا في الضروريات
جاز كذبهما في مادة الامكان والممكنات جاز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة اما ضرورية او
ممكنة فجميع القضايا الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في
مادة الامكان فلا تناقض بين المتجانستين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ من احكام
التقابل بين الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم والملكة فقال اذا قيد العدم بالملكة
في القضايا بان تقيد العدم بالملكة بان يجعل كل منهما محمولا على موضوع ثم اجعل العدم محمولا سميت معدولة
ينبغي ان يتأخر حرف السلب اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو ليس
بكاتب والمعدولة الموجبة تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع ان يصدق
الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان
انما

١٣٧

انما تصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لعدم الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما المعدولة
وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب ومثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد
ليس بلا كاتب   وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا
منهما عند الخلو او لا يتصاف بالوسط   لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة اشار الى
احكام تقابل الضدين فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض
بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه
وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين ويصح امتناع عنهما وعن الوسط كالفلك
الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه الاشارة بقوله عند الخلو ويتصف بالوسط
واليه الاشارة بقوله او لا يتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض او لا يكون له اسم محصل فيعبر عنه بسلب
الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك
يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف ولا يشير به الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يكون للشيء
الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء فالذي يلزم
من وجوده عدم الضد لا يخ اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا لزم ان يكون
ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية البعد من الضد الاول
لم يكن واحد منهما ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان
كل منهما في غاية البعد فان كان تضادهما بسبب امر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر
المشترك فيكون الضد امرا واحدا وان كان تضادهما بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول
ضد الضد باعتبار الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا
الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم بالاستقراء
ان الاجناس لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد في الانواع الاخيرة

مثل وحابه خول نعلك لانه نوع تحت الجنس الواحد السافل وهذا ايضا علم بانه سغراو وقيل ان الجود والشر
جنسان متضادان اجيب بانا لا نم ان الجود والشر ضدان فان الجود حصول كمال الشيء والشر عدم
ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور و
الجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وبكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته
الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكونان ضدها مندرجان
تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا يكون ضد الشيء منهما فان المتحاليس بينها وبين احدهما
غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان
كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول
والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما
وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو
باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة
بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية و
اعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا للمشهوري وانما يتعرض هنا لاحكام التضايف
لان مباحث التضايف بحث مفصلة في مباحث الاعراض

الفصل الثالث

فصل الاضافة

في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر
والامر معلول له لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فان العلية
والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة بالموجود والعلية والمعلولية
تصورهما بديهي فان كل احد يعرف ببداهة العقل معنى التاثير والتاثر فتعريفهما هنا تعريف بحسب
اللفظ اذا عرفت ذلك فنقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام الى غيره
اي ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء

ان كانت تامة

والعلة

والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم
المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده
حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة
مركبة في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها موجودة
واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان الشيء اذا كان موجودا

في الخارج

يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا وبالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية
وصورية وغائية وذلك ان العلة اما جزء لقوام المعلول او خارج عنه والاول اما ان يكون
المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية
كصورة السرير بالنسبة اليه والخارجية اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاولى
هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة
اليه واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية والفاعلية فلهذا لم يجعلها
قسما بالاستقلال فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده مع جميع جهات التاثير يجب وجود
المعلول ولا يجب مقارنته اراد ان يشير الى احكام كل واحدة من العلل الاربع
بالتفصيل فبدأ بالفاعل الذي هو المفيض لوجود المعلول وقال الفاعل مبدأ التاثير اي مفيد وجود
المعلول واذا وجد مع جميع جهات التاثير من المادة والغاية والالة كالقدوم للنجار والمعاون
كالنشار والوقت كالصيف للدق ومتخذ الادم والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال
الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل مع جميع جهات التاثير
لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا لجاز وجود المعلول
وعدمه فلو وجد لكان اما ان يكون وجوده بامر زائد او لا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل
موجودا مع جميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزائد منها والتقدير بخلافه والثاني يقتضي الترجيح
بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير الفاعل مقارنا للعدم اي لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز

ان يكون دائم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه يجب ان يكون تاثيره مقارنا للعدم لان القصد
انما يتوجه الى ايجاد المعدوم   ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد
لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة المعلول الى العلة هو الامكان و
الامكان حال البقاء متحقق والا يلزم انقلابه بنفي الحاجة حال البقاء فيمتنع ان يتحقق
بدون المحتاج اليه والا لم تكن الحاجة متحققة هف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء
يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة في الحقيقة فان البناء والاب
والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه وترك
الحركة علة لانتهاء الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع لتشكل ما وكل ما هو
علة فهو حصوله معها واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة الخاصة
علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر ما واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا
فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين
علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها وتلك او شيء اخر
علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة
النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع
المعلول واما الامور المتقدمة فهي اما علل بالعرض واما معدات فان العلل مع المعلولات
لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود جسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر
بينهما مسافة موقوف على حصوله في اجزاء المسافة الواقعة بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علة معدة
لحصوله في الحيز الاخر ولا يبقى هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول   ومع وحدته يتحد المعلول ثم عرض
الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس
اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الالات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من
واحد او لا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول والى ذلك اشار بقوله ومع وحدته اي مع
وحدة

وحدة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول والاحتجاج عليه من وجهين الاول لو صدر
عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم حيثية يجب عنه احدهما غير مفهوم حيثية يجب عنه الاخر
اي عليته لهذا غير عليته لذاك وتغاير المفهومين يدل على التغاير الحقيقي كما فرضنا شيئا واحدا حقيقتهما
هو اثنان هف وايضا هذان المفهومان ان كانا داخلين او احدهما داخلا وان خرجا او
خارجا يلزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما ايضا وان خرجا يلزم التسلسل وهو قيل
كون الشيء مصدرا لغيره امر اضافي وانه من الاعتبارات وح يستغني عن العلة فلا يلزم
الخروج وايضا لا نسلم ان يكون صفة حقيقية اولى فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة
حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام
١٣٤ فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين
الاول لو صدر عن الواحد شيء فكونه مصدرا له مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج
وهو له يجوز ان ا / ويتم الخ الثاني لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له فلا يصح ان يكون جزءا له كما مر فيكون
خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول ان كون الشيء مصدرا لغيره
اعني صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس
الى المعلول من حيث يكونان معا وكلاهما الخيسهم والثاني كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول وهو غير الصافة العارضة للعلة بالقياس
اليه المتاخرة عنها وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كان علة له
لذاتها بل بحسب حالة اخرى وان كان المعلول فوق واحد فلا حالة يكون ذلك الامر مختلفا وح
يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محال وان اما قوله لو كان صفة حقيقية
كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا
لو كان المعلول واحدا لكونها ذلك المعنى هو نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم

ان يكون احدهما مغايرا للفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من
جميع الوجوه ويلزم خلف لانه قد يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد والخلف ليس الا
داخلا في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا امر مغاير له لكونه نسبة قلنا لو كان مصدرا
بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم
جواب الوجه الثاني قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة بقولنا هذا الشيء ليس
بشيء انسان وليس بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد وله
ولا يوصف الا بواحد وله يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقبول الشيء للشيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب
عنه وما هو وصف له وما هو مقبول له فلا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدرا لها بل مع غيره
والوجه الثالث من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة
بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثل آ و ب من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب فلو وجب
عنه ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب عنها آ من حيث انه يجب
عنه آ يجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذا الاحتجاج
تنبيهيا فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه
فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي
تعلق به الحكم قوله ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه
انه تعالى لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للاخر
اما بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض
معلوم بالضرورة وتقرير الجواب ان يقال معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في
الاضافات

الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فباعتبار الكثرة
في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدأ للكثرة في مرتبة واحدة فان قيل الوجود
والوجوب والامكان اما ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب
وهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان هذه
الامور اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بداخلة في وجوده وليست بعلل مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات
شروطا وحيثيات للعلل قال العلامة في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور
الكثرة عن الواحد اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في ١٣٥
المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى شيء اخر صار في ثالثة المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج
وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده معا عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جوزنا في هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو صدر عنه
واحد ثم صدر منه ومن ذلك الواحد اخر فلا بد ان يكون له تاثير في صدور المعلول الثاني فكونه
مصدرا للاول غير كونه مصدرا مع الثاني فيعود الفساد وهذا الاعتراض ليس بشيء فان كونه

مصدر للثاني باعتبار الاول وكونه مصدر الاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما
بالذات والاخر بالتوسط ولا يلزم منه كونه مبدء الامرين من حيث هو واحد قوله وهذا الحكم ينعكس
على نفسه اى الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا عن الواحد
اى المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان واجب الوقوع بكل منهما وان لم يكن كل منهما او احدهما مستقلة صح و وجوبه بكل منهما
يقتضى استغناءه عن الاخرى فلو وجب بهما استغنى عن كل منهما معا هف قوله قولهم فى الوحدة
النوعية لا ينعكس اى العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنها الا واحد بالنوع لان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هى هى لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اى المعلول الواحد بالنوع يجوز ان
يكون له علل مستقلة متخالفة النوع على معنى ان بعض افرادها واقعة بعلة وبعضها
واقعة باخرى كالحرارة التى يعلل بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع
لا يقال الطبيعة النوعية لا يخ اما ان يكون محتاجة الى علة معينة منها او غنية عنها فان
كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها وان كان الثانى فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع لا الماقيل الطبيعة من حيث هى لا يكون لذاتها غنية
ولا محتاجة لان هذا فى غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هى اما ان تتوقف على هذه
العلة اولا فان كان الاول يجب ان يحتاج اليها وان كان الثانى يجب الغنا عنها بل لان الطبيعة
من حيث هى يكون غنية عنها والحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لبعض
افرادها لو الطبيعة من حيث هى غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة
ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واتفقت تلك العلة لذلك الفرد لزم
الطبيعة لا لاشتمال الفرد عليها والنسبتان من ثوانى المعقولات وبينهما مقابلة
التضايف العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لانهما من الامور العارضة
للمعقولات الاولى فى الذهن ولم يوجد فى الخارج صورة تطابقها اذ ليس فى الخارج شىء هو
علة

علة وشىء هو معلول بل فى الخارج شىء اذا حصل فى العقل يعرض له العلية او المعلولية فيه ولو
كانتا موجودتين فى الخارج لزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة وهو مح وبين العلية و
المعلولية مقابلة التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل الاخرى بالقياس اليه واذا كانتا متقابلتين
لا يمكن ان يجتمعتا فى شىء واحد من جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية فى شىء واحد
بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها
ولا يتعاكسان فيهما اى لا يتعاكس العلية والمعلولية فى العلية والمعلولية اى لا يكون العلة
معلولا لما هو علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا يلزم كون الشىء متوقفا على ما يتوقف
عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور مح لان المتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك
فيلزم توقف الشىء على نفسه وهو مح لانه يلزم عليه تقدم الشىء على نفسه وتقدم الشىء على نفسه ١٣٦
مح فان قيل لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة
لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة للاخر ولا يلزم توقف
الشىء على نفسه اجيب بانه لا يكون دور لان الشىء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل
واحد منهما متوقف على ماهية الاخرى على التقدير الاول ووجود الثانى على ماهية الاول و
وجوده على وجوده الثانى على التقدير الثانى وكلاهما ينافى الدور الا انه غير مرضى اذ لا يجوز ان
يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود بل وجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود
لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته فلا يتجه نقضا به
ان اريد بهذا التوقف شىء غير الاحتياج فلا بد من افادة تصويره لننظر فى صحته وفساده وان
اريد به الاحتياج فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشىء محتاج الى ذلك الشىء لانه لو كان كذلك
لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا
وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول
عن العلة القريبة وهو مح لا الماقيل لان اللازم بطل قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة

انا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة فكذا
لانم قوله والا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال لان العلة
القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون عن وجود جزء
التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة لكن انها جزء
يكون جزءاً مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه
لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل انما نقول ان اريد بقوله يلزم وجود المعلول انه يلزم
وجود المعلول في نفس الامر فممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة
موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه يلزم
وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك
التقدير فان ذلك التقدير محال فلا يلزم وجوده على ذلك التقدير ولئن سلم لزومه
على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشيء محتاجا اليه اذ ذلك الشيء
في نفس الامر انما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو مم وكله مناف
ابطال الدور في نفس الامر لا على التقدير ولا يتراقا موضعها في سلسلة واحدة الى
غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب غير ممتنع ايضا فيجب
وجود علة لذاتها طرف لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان ان وهو ان
تتراقى معروضي العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فاحتج على ذلك
بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير
لا تناهيها وكل ما يلزم من عدمه على تقدير وجوده يكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية
يكون محالا وانما قلنا يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها لان كل واحد من احاد السلسلة
ممكن لذاته والاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فلها علة
و

وعلتها اما الاحاد باسرها فتكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها
والاحاد لا تجب بكل واحد منها ضرورة توقفها على غيره او بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى
بالعلية من بعض لان كل بعض فرضناه معلول لغيره فيكون علة اولا بد لذلك ضرورة كونها محصلة
لاجزاء اكثر فيكون متعلق الاحاد بها او هو امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه
ولا يكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك
البعض المستغني عن الامر الخارج هف ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته
لاحتاج الى علة فلا تكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع
اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علة جزء منها وح يندفع ما قيل من انه يجوز ان تكون
١٣٧ علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في
الوجود سلاسل غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية لانه ح يلزم
ان لا يكون ما فرضناه سلسلة تامة غير تامة هف واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة
لانه مرتبط بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون
في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اريد بالعلة جملة الامور التي يصدق على
كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان تكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اريد بالعلة
الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض فرض فهو كعلته اولى ان يكون
علة للاحاد فلانسلم ح فانا يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد مع علته اجيب
بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهو ما لا يتوقف في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة
بهذا المعنى لا يجوز ان تكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة
ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض
الاحاد لان علته اولى بان تكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا تكون بجعل فا
تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان

تعلق الآحاد بكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعله من
بعض من هذه الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعله من ذلك البعض لان الآحاد تتقوم
بها من جهتين احداهما بذاتها والاخرى بعلتها وح يندفع ما قيل يجوز ان يكون ما بعد المعلول
الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث مع تحققه يتحقق المجموع ضرورة لانه يكفي في كون الشيء علة
مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قبل
الآحاد لو كانت اما ان يكون لها وجود [illegible] واحد زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول
فلا نم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه
قلنا لا نم وانما يلزم ذلك انه لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد
من حيث هي كذلك وهو مم فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون
مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم
انه ح يكون محتاجا الى العلة وانما يلزم ذلك انه لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء لكن لا نم
اجيب بان الكل الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها
هو وجودات الاجزاء لانك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل جزء غير واحد فان وجود كل واحد جزء يتقوم
لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى
الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة والا لزم
تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو مح   وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد
متناهية   اعلم ان الوجه الاول لخاص يبطل التسلسل من جانب العلة وهذان الوجهان
شاملان لبطلان التسلسل في الامور المترتبة الموجودة مجتمعة سواء كان من طرف العلة او من طرف
المعلول تقريره ولو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احداهما من
معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق
بين

بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الآحاد بان
نطبق الجزء الاول من احداهما على الجزء الاول من الاخرى ونطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني
وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احداهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزائد مثل الناقص
وانه لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فصل منها الآحاد المتناهية اولا من الطرف الآخر فيكون
متناهية في الطرف الذي فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها باحاد متناهية
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف فان قيل
لا نم وجوب انقطاع الجملة المفصولة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون
عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق فانا نتوهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
وايضا انما لزم من المجموع محال ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائها بالانفراد غير
محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيتين
عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول انا عجزنا عن توهم الانطباق
لا يدل على حكم امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق
بحسب فرض العقل بل نقول فرضنا الانطباق فلا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه فنقول
ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد والناقص وهو مح وان امتنع كانت علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط بان امتناع التطبيق من حيث احد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب
التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا
اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال
على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه فيكون
الجملة غير متناهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا لا وجود لمط واما النقض بالاشياء المترتبة غير
الموجودة كالحركات التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي جملة غير موجودة بل الموجود ابدا جزء
من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذا النقض بالنفوس الغير المتناهية الموجودة
بالاشياء الغير المتناهية

معا التي لا ترتيب بينها بحسب الترتيب بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشيا المترتبة اذا
انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء اخر بل لا جزء
ينطبق على غيره فلا جرم ينفضل في الزائدة جزء لا يصدق عليه شيء وغير المترتبة لا
يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في
الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات فلا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة
من العلل والمعلولات وكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان
متطابقتان في الخارج احدهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما
من جهة معلول واحد منها فلا بد وان تكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحد
من العلل في الجانب الاخر الذي فرض غير متناه لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها
بل انما ينطبق على معلول علتها المتقدمة متعليها بمرتبة ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة
لارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين للعلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع
المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيتين وكذلك
الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها هنا لا تزايد على العلل بواحد عليه في الجانب
الاول لقوله في المتن ولان التطبيق باعتبار النسبتين اي ولان التطبيق باعتبار العلية
والمعلولية ويلزم من ذلك بحيث يتعدد كل واحد من احاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية
اي يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار قوله يوجب تناهيهما اي تناهي العلية والمعلولية
وهو محال وانما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين اي العلية على الاخرى اي
المعلولية من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول فاذا اعتبر انطباق العلة على
المعلول تزايد العلة على المعلول بواحد كما ذكرناه ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض
اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال
على

على بطلان التسلسل من جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية
له مؤثر والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظ ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا
في نفسه وفي علل نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن
مؤثرا في بعضها فلم يكن ما هو وحده مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرضنا كونه مؤثرا
فيه هف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا والخارج عن جملة الممكنات
الموجودة واجب فلا بد وان تكون علة لشيء من اجزائها والا لم تكن علة للجملة ولا يجوز
ان تكون علة للمعلول المعين ولا العلة المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو
مح فتعين ان تكون علة لواحد هو المبدا فينقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها علة تامة
ولا يجوز ان تكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى ما يتناهى فلا يجب الجملة بذلك
١٣٦ البعض بل لا بد وبما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان تكون العلة التامة خارجة
عنها فينتهي الى واجب الوجوب وينقطع به الترتيب يعرف بالتامل مما سبق وفيه نظر لان الجملة انما
لا يجب بشيء مما يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم تكن تلك الامور داخلة فيه واما اذا كانت
داخلة فيه فيجوز ان يجب به الجملة فيجاز ان يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول الاخير الى غير النهاية
وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد يجب به الجملة برهان اخر على
امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كانا في الموصوف والصفة او العلة والمعلول
وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك في التسلسل
من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير
متناهية وكل علة تعتبر منها فانها مع معلولاتها المتاخرة عنها متاخرة عن واحدة من العلل
وكذا كل جملة معتبرة منها تكون متاخرة عن واحدة فيلزم ان يكون هناك علة متقدمة على تلك
العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة تكون الجميع مسبوقا بعلة وان لم يكن البعض
مسبوقا والتقدير بخلافه وتلك العلة لا يسبقها غيرها والا لم تكن متقدمة على الجميع فينقطع بها

التسلسل واذا عرفت ما ذكرنا يمكنك ان تعرف في الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية من طرف المبدا فلا يخ اما ان تكون بين المعلول الاول وبين كل واحدة
من العلل الواقعة في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان تكون بينه وبين علة
من علله علل غير متناهية فتكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والاول يستلزم ان تكون
الكل متناهيا لوقوعه بينه وبين واحد منها علل قيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول
وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصل لان الشيء الواقع بين الشيئين ما يقع بين شيئين
معينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعدهم
الا واحد متناهيا او غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يتصور انه الكل يقع بين المعلول
الاول وبين شيء غيره   وتتكافؤ النسبتان في طرفي النقيض   اي النسبة
التي هي العلية والمعلولية (النسبة التي هي) تتكافآن في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا
صدقت العلية على موضوع وجودي صدقت المعلولية على موضوع وجودي لان المعلول
الوجودي وجودي واذا صدقت العلية على موضوع عدمي صدقت المعلولية على موضوع
عدمي فان علة عدم الشيء المعلول حكمه عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا بد له من علة
فلا يخلو من ان يتحقق تلك العلة بدونها عدم شيء مما هو علة وجوده او لم يتحقق والاول محال
لانه يقتضي اجتماع الوجود والعدم بالنسبة الى الشيء الواحد والثاني لا يخ اما ان تكون تلك
العلة هي عدم شيء ما علة وجوده وحده او مع غيره والثاني محال لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم
المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والتالي باطل فتعين ان تكون عدم العلة علة
لعدم المعلول   والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لوازمهما
الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الات وشرائط
لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند
اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان تكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة
القبول

طرفي

القبول بينهما الا الذات التي عرض لها الفاعلية بعينه الذات التي عرض لها القابلية وكذا الشيء الذي
عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرض له المقبولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول
عند اتحاد النسبة التنافي بين لوازمهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم
للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص والوجوب والامكان
اذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد تحقق المنافاة بينهما وتنافي اللوازم يوجب تنافي ملزوميهما
واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا والا يلزم جمع
المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم
التركيب او التثنية وكلاهما محال   ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
لذاته الى تلك العلة وان فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب حقيقة
المعلول على قسمين قسم تكون نوعيته وماهيته الذاتية تقتضي ان تكون معلولا في وجوده لطبيعة
فتكون العلة مخالفة لنوعية المعلول لا محالة اذ لو كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشيء
علة لنفسه وقسم تكون معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان تكون العلة موافقة للمعلول في
نوعه مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك
النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما
فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض ولا يجب صدق احد النسبتين
اي العلية والمعلولية على المصاحب اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء ما على ما يصاحب
ذلك الشيء ولا صدق المعلولية العارضة لشيء ما على ما يصاحب ذلك والحاصل ان ما مع العلة
لا يجب ان تكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان تكون معلولا   وليس التشخص من العنصريات
علة ذاتية لتشخص اخر   وليس التشخص من العنصريات كتشخص من النار لا يكون علة ذاتية لتشخص
اخر منها بحجة وجوه الاول لو كان التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص اخر منها يلزم ان يتسلسل
الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل لما مر فلان العلة الذاتية تسند عن ترتب معلولها

عليها والا لم تكن ذاتية لها ومعلولها لما يتشخص منها والفرض ان الشخص منها علة ذاتية لشخص اخر منها
فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا الثاني ان الشخص من العناصر ليس علة لشخص اخر منه والا لكان
الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لشخص اخر من عكسه فتعين ان يكون علية
ذلك الشخص الذي فرضناه علة لما فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض
الثالث الشخص من العناصر لا يتقدم على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يعرض متقدما
على شخص اخر او متاخرا عنه وهو العلة الذاتية لابد وان تكون متقدمة بالذات على المعلول
الرابع الشخص من العناصر يكافئ شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر منها
العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر الخامس ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم
شخص اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية   والفعل منا يفتقر الى تصور
جزئي لتشخص الفعل   يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية الصادرة من القوة
الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مباد اربعة الاول التصور الجزئي للشيء
الملائم والمنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك
التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو
دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او
الكراهة للشوق كون الانسان مريدا لما لا يشتهيه وكارها لما يشتهيه وعند
وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة وهذه على خلاف تمام سائر المبادي كون الانسان
المشتاق الجازم غير قادر على تحريك اعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
والحركة الى المكان تتبع ارادة   الحركة الاختيارية الى المكان تتبع ارادة
متعلقة

متعلقة بتلك الحركة والمسافة التي تكون لتلك الحركة تكون لها امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود وحينئذ يسري
المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها
حدا جزئيا لو ينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة والذي انفصل بذلك
الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء فان انقطع التخيل انقطع الارادة
والحركة فيقف المتحرك وان لم ينقطع بل اتصل التخيلات متجددة على التواصل بحسب اتصال المسافة ويكون
السابق من الارادة علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هذه الارادة
معدة لحركة اخرى فيتصل الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان تنتهي به
ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع   اي يشترط في صدق التاثير
على المقارن للهيولي اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة الوضع اي يشترط في كون الصور
والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من
الوضع وذلك فان النار تسخن اي شيء اتفق بل ما كان منه قريبا لها او كان له وضع بالقياس
اليها والشمس تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان الصور والاعراض انما تفعل بشركة
الوضع   والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة الى مصدق التناهي
ويشترط في صدق التاثير على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله والتناهي معطوفا
على قوله الوضع وانما يشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية
تقوى على اعمال غير متناهية ان اراد الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شانه التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة اقام الحجة
على امتناع كون القوة الجسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اما بيان صدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة فموقوف على مقدمة نذكرها اولا فنقول التناهي
واللاتناهي الخاص من لواحق الكم لذاته ويلحقان كل ما له كمية او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية

من الاتساع والا لا تناهي ما يلحق الكم المتصل وهو تناهي المقدار به ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل
اعني العدد وهو تناهي التعدد ولا تناهيه والمقدار كما يمكن فرض ان لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار
فقد يمكن فرض ان لا نهاية في ان يتناقص لا نهاية الاعداد والشي والشي الذي له مقدار كالجسم ذي
المقدار والشي الذي له عدد كالعلل ذوات العدد والشي الذي يتعلق به شي ذو مقدار او ذو عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض لا نهاية والا نهاية يكون
فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل وانفصال زمانه او مع فرض ان يتصل في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته فالقوى بهذه
الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة متعددة
مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد
قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في الزمان والا لكان الواقع
في نفسه اشد مما هو متناهي في الشدة الثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهوا ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه الثالث قوى يفرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها اكثر اقوى من
التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون عمل غير المتناهية عددا غير متناه فالاختلاف في الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول التناهي وعدمه الخاص فانما يقصد في
المؤثر بحسب الاعتبارات الثلثة اما الحجة على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية عن القوى
الجسمانية فتقريرها ان نقول القوة الجسمانية اذا حركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم
بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محله لتلك القوة او لا يكون والاول
القسر باطلاق اما الاول والثاني فنقول لان القوى مختلفة باختلاف القابل فلان الجسم
لا يكون الا متناهيا في القدر لما سبق من ان الابعاد متناهية فاذا حرك جسم بقوة جسما اخر مع
مبدا

مبدا مفروض حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المتحرك حرك تلك
القوة جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدا المفروض فيجب
ان يحرك الثاني اكثر من الاول لان القوى القسرية تختلف اثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة
الجسم المقسور معاوق للقاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر
لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فمعاوقة الاكبر اكثر من معاوقة الاصغر
فيكون تحريكها الاصغر اكثر من تحريكها الاكبر ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع
الزيادة في مقابله اي في الجانب الاخر الذي فرضنا ان لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه
انقطاع الاول فيكون جانبه الاخر الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واورد على هذا
بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة فقط ولا يلزم انقطاع احدهما وقد اورد على البرهان المذكور
ايضا ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم
بان الحوادث لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم عليها بالازدياد صحيحا فضلا
عن ان يكون مقتضيا للتناهي ولقائل ان يرد مثله بما رد عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات
التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء
فوقوع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل وللقائل ان يقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة
على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال ومع ذلك يعود الاشكال قيل لما كانت لا نهاية
الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال على عدم
التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة فلما كانت متحدة المبدا واحدا بالفرض
وكانت مستلزمة زيادة فيه ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
التفاوت

في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبهذا اقترنت الصورتان ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان لا تكون الحركات الصادرة عن القوة القسرية نهاية لها في الجهة التي تلي الماضي والازدياد
في الجهة الاخرى حتى تكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا واما الثاني وهو كون
القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
فباطل ايضا وذلك لان قوة الجسم الاكبر مثل قوة بعضه لو افرد وليس لزيادة جسم في القسر اثر في
منع التحريك حتى يلزم ان لا تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بل المحركان لا يختلفان في قوة تحريك
والمحركان مختلفان يجب الازدياد والنقصان فان حركة الكبير والصغير الذي هو بعضه مثلا حيثها
من مبدا واحد بفرض من حركات غير متناهية عرض التفاوت في مقابل المبدا الى الجانب الذي فرض غير
متناه ويلزم منه تناهيه لانه لو كانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر بنسبة متناهية فكان
الجميع متناهيا   والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب
والبعد   لما فرغ عن العلة الفاعلية اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية فقال
والمحل المتقوم بالحال قابل له اي المحل الذي هو محتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال
كالجسم
المتقوم ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة الصورة ذاتي اي امكان حصول الحال في المادة
ذاتي للمادة ولا يلزم ان ينقلب قوله وقد يحصل القرب والبعد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيه
الدخل لو كان القبول ذاتيا للمادة لما زال والثاني باطل اما الملازمة فلانه لما كان ذاتيا للشيء امتنع
زواله عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان بطلان الثاني فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل
غيره ثم تصير قابلة له بعد ذلك الغير توجيه الجواب ان نقول القبول المطلق لا يختلف بل ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية
ابعد من قبول العلقة لها وكذا العلقة بالنسبة الى المضغة فالاول هو القرب والبعد في القابلية
المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات تكتسبها باعتبار الحال فان الحرارة اذا احدثت في
الماء استعدادا لصورة الهواء ومادة للماء اذا اعدها صورة الماء وحدث فيها صورة الهواء كانت
اقرب

لقبول صورة النار والحال في المادة الذي يتقوم به المادة صورة بالنسبة الى المركب وشريك
للفاعل لمحله والصورة المقومة للمادة واحدة لان الوحدة اذا استقلت بتقويم المادة
استغنت المادة عن غيرها فلا تكون غيرها صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو
الصورة لان التقوم حاصل به والمجموع صورة واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة ثم
والغاية علة بماهيتها لعلية العلة   لما ذكر المادة والصورة اراد
ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة
الفاعلية فيكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولا في وجودها للمعلول فان وجود
الغاية يترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي
فله وهو الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل من فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد
الفعل لغرض   اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى
الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوة
المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد منه هو التصور الملائم او المنافر واذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت
القوة الشوقية الى الاجماع فيخدمها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه الحركة وحدود الوصول
الى المنتهى غاية القوة المحركة وليست لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية
وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لكن لا وصول لها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما يجيء
عن المقام في موضع ما ويتخيل في نفسه موضعا اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته
اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد
يتخيل في نفسه لقاء الحبيب بعد ما لم يشاهده فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فيسمى حركته الى ذلك
المكان فلا يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس غاية القوة الشوقية بل هو غير لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق فاذا كانت غايتها متحدة لكن الحركة باطلة فان كانت غاية الشوقية بحسب التخيل دون الفكرة

بسبب ذلك الفعل عبثا والا فهو خير وان كانت مختلفة فلا يخ اما ان يحصل غاية القوة الشوقية
بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية وان حصلت فلا
يخ اما ان يكون المبدا هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير للعلوم او المظنون وان كان
الثاني فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدا ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او
مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل
عادة لان الخلق انما يتكرر بتكرر الافعال كما يكون بعده يكون عادة وبعض ما ذكرنا يخالف ما في الكتب كالعبث باللحية
لكن الصحيح هذا الحكما واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات
قد ينبت اللوكان ان سطقسية الطبيعية غايات والدليل عليه ان حبة من البر وحبة من الشعير
اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتهما الشمس والسقي وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها تنبت
الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء في الحبة ليعبر عنها ويكون
عنها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية واستحال ان
يكون تلك الحركة منهما لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فيكون تلك الحركة لمعنى قوة
في الحبة ثم لا يخ اما ان يكون في تلك الارض اجزاء المختلفة العقد في ان يكون سنبلة بر او يكون
سنبلة شعير او لا يكن بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول فهو لكن الا محالة فليس لماهية الاجزا
الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت وكذا جزء من الارض تلك الخاصية فان كانت
افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت
القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء
برا والآخر شعيرا الصيرورة بل لاجل ان القوة الفاعلية تحركها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل
عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية فان قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها دورية والتالي
باطل بيان الملازمة لان ما لا غاية له وايضا لو كان لتادي الاسباب كان كل ما تادى اليه الطبيعة
على الدوام او الاكثر غاية والتالي باطل لان الموت والذبول والفساد تتادى اليها الطبيعة دائما او اكثريا ويمتنع ان
تكون

۱۴۴

تكون غاية للطبيعة لاستحالة ان تكون الموت والحياة والهرم والشباب والافساد والاصلاح غاية
للطبيعة لكونها امورا متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست بشرط للغاية فان الروية لا
تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين افعال جاز اختيارها لكل واحد منها
غاية محققة فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة لا تجعل بجعل جاعل وعن الثاني انا لا نم ان كل ما يتادى اليها
الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان من لوازم الغايات الذاتية ما تتادى اليها السبب دائما او
اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تادت الى الامور المذكورة امتنع ان تكون الموت والهرم و
الفساد غاية لها حقا اضدادها وهي الحياة والشباب والتركيب غاية ذاتية لها والا سلم ان كل
ما تتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نسلم ان الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت وان لم
يكن غاية ذاتية بالنسبة الى بدن من مات لكن جاز ان يكون غاية ذاتية من وجه اخر وهو ان المادة
لو بقيت مشغولة بصورة شخصية دائما لتعطل سائر الجزئيات وذلك يخل بنظام العالم ولان الموت هو
سبب خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية وذلك نعم الغاية وكذلك اثبتوا الاتفاقيات غايات
وهو على ان ما يتادى السبب الى المسبب اما دائم او اكثري او لا هذا ولا ذاك فان كان دائما او اكثريا كان
السبب ذاتيا والا فاتفاقيا والمسبب الذي يتادى اليه السبب دائما او اكثريا هو الغاية الذاتية
والا فهو الغاية الاتفاقية فان قيل ان السبب لا يخ اما ان يستجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان
الاول لزم حصول مسببه بالضرورة وان لم يمتنع ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا ذاتيا
ولا اتفاقيا اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول
معه ولا اكثرية فيقال ان ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي اذا كان اقتران تلك الامور
دائميا او ما وبدونه شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى فان اتفق ان حصل مع
تلك الامور ترتب عليه فذلك غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان
اعتبر بالنسبة الى جميع تلك الامور يكون غاية ذاتية كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي
والعلة مطلقا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة
لما فرغ من مباحث

العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا يعني العلة سوا كانت فاعلية او مادية او
صورية او غاية تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها انها تكون بسيطة او مركبة فالعلة
الفاعلية البسيطة كطبايع البسايط العنصرية الفاعلة لكمالاتها والمادية البسيطة كهيولى العنصرية بالنسبة اليها
والصورية البسيطة كصورة كل منها والغاية البسيطة كوجود كل منها في الامكنة الطبيعية والفاعلية المركبة
كالمعقول والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صورة المركبة والصورة
المركبة كصورة الانسانية والغاية المركبة كراي المتاع ولقا الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية ومنها
انه تكون بالقوة او الفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي صدر عنها الحركة حال عود جسم الى مكانه
الطبيعي والفاعلية بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية
بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورة بالفعل كصورة
الانسانية حين كونه ما بالفعل وبالقوة كصورة الانسانية حين كون المادة النطفة بجهة ملابسة لصورة
العد والغاية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما اذا لم يحصل الجسم الى المكان الطبيعي
ومنها ان تكون كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبنا للبيت والجزئية كهذا البناء والمادة
الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها ومنها ان تكون ذاتية او عرضية فالفاعلية
الذاتية هي التي يستند اليها الفعل بالحقيقة كصورة النارية في الاحراق والعرضية هي التي تقتضي
شيا ويتبع ذلك الشي شيئا اخر فهي بالنسبة الى ذلك الشي الاخر علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة
الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة الصفراوية ويتبعه حصول البرودة والمادية الذاتية هي التي
تكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون ماخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية
هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من العوارض والغاية الذاتية هي المتوجهة اليها بالذات والعرضية
ما يتبعها ومنها ان تكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي
هو جنس للبنا والخاصة هي العلة الحقيقية كالبنا وكذا تكون في سائر العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة
والقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة
بالنسبة

بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان بالنسبة الى الامتلا بالنسبة الى الحمى وكذا في سائر العلل
ومنها ان تكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما تكون المعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية
المشتركة كالبنا للبيوت والخاصة كالبنا لهذا البيت وكذا في سائرها والعدم للحادث
من المبادي العرضية والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه
لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل وقع فيها اشتباه
منها ان عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث بيان ذلك ان الحادث هو الموجود بعد
ان لم يكن موجودا فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لكن لا يكون
مبدا له بالذات بل بالعرض ومبداه بالذات هو الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيان
ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد
عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود
الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال
كالمادة والصورة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد يتشخص بالصورة الحالة فيه لكن يتقوم الموضوع
بدونها بخلاف من الاعراض بخلاف المادة فانها لا تتقوم بدون الصورة والحاصل ان الموضوع
ليس من جملة العلل ومنها ان افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه وله
يفتقر اليه في ماهيته من حيث انه ماهية اي افتقاره الى المؤثر في ان يجعله موجودا او معدوما
لا ان يجعله ماهية فان السواد انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل ولا يكون في انه سواد
بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية
باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود هي الغاية و
الفاعل ومنها ان العدم في الممكن لا بد له من علة اي سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود
والعدم سواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا لامتناع الترجيح بلا مرجح ولعدم كذلك
اي لابد ان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات وكونها غير قار

الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لا بد وان يوجد سبب لها وعدم
ذلك السبب بتمامه او لشيء من اجزائه او شرائطه عدم الحركة فعدم الحركة مسبب عن عدم السبب
على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي
يترتب المعلول العلة بعد بعده عنها ومن العلل ما يودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية
الى الحركة الى منتهاها فان الحركة الى المنتصف معده للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل
هي الطبيعة والنفس او القاسر والحركة الى المنتهى بعيد عن الفاعل والحركة الى المنتصف قريبة اليه
ومن العلل المعدة ما يودي الى خلف كالحركة المودية الى الحركة الى اسفل ومنها ان الاعداد
قريب او بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة
الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه والضعف ومنها ان من العلل الوضعية
ما هو معد فان العلل الوضعية تعالى باعتبار احدهما ان توجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء
شيء اخر كتسخين السمع شيئا بالنسبة الى التبريد الثاني ان تكون للعلة وصف لازم فيقال لذلك
الوصف للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد

لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول
الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقية احكام الاجسام الرابع في الجواهر المجردة
الخامس في الاعراض الفصل الاول في الجوهر الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع وهو
العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء باخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل ما هيتين حلت
احدهما في الاخرى فلا بد وان يكون لاحدهما حاجة الى الاخرى والا لما حل احدهما في الاخرى
فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه فان
كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال
هو الصورة فالعرض والصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان تحت المحل اذا عرفت
ذلك

ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو الماهية
التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه
شائعا فيه بالكلية فان لفظة في كذا ابدا بالاشتراك على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان
وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان
لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها
بالظرفية والشيوع والمجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع قرينة
يفهم منها المعنى بلفظة في المستعملة فيه وقوله لا كجزء منه يحترز منه عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية
في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست باجزاء الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر
كليات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها
انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون
اعتبار الوجود الذهني واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان توجد في
الاعيان من حيث هي كذلك فح لا يكون جوهرا بل عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا
لانه لا يصدق عليه انه ذو ماهية يلزمه هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود
كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو
العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر اخر او حال في
جوهر اخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم والموضوع
والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع مطلقا
وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض
اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع
والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون
جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا بالنسبة كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطوء والحال

ولا يبعد مفارقته عنه

١٤٣٦

الذي من خاص

ايضا فقد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق المحل والحال جزئيا اى بعض المحل عرض وبعض

الحال عرض وقد يصدق الجوهر على المحل والحال جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر

والجوهرية والعرضية من ثاني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط قد اختلف العلما

في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا كما ان الجنس العرض ليس بجنس لما تحته معا او عرضي واحتج على ذلك

بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اى لو يكونان محمولين على ما تحتهما الا

بوسط ولذا احتجنا في اثبات جوهرية والنفوس والصور وغيرها وفي اثبات عرضية الكميات

والكيفيات الى وسط ولا شيء مما هو جنس لما تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض بجنس لما تحته

وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية له الى وسط ولنحتاج

في اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرها الى الوسط انما هو بسبب عدم تعقلنا هذه الامور

بحقايقها الثاني ان ما تحت الجوهر يختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية

اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض يختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير

القار اضعف العرضية من غيره وكلما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما

تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية انما يقتضيان الخروج اذا كانتا في المحمول نفسه اما اذا كانتا

في المحمول باعتبار احواله فلا والجواهر الشخصية لا يكون اقدم واولى من غيره في نفس الجوهرية فان

الجواهر الشخصية وغيرها لا يختلفان في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود

فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اى غير مقول

معناها لا وجوديا او وهميا على كثرة لا يتوقف على شيء مقول عليه وعلى غيره وان كان

ما شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة

بالقياس الى الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية مقولة بوجه من الوجوه على جزئيات كثيرة

موضوعا ان استدل ايضا على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته انا اذا قلنا للشيء انه جوهر كان هناك

ثلث امور الاستغنا عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغنا والماهية التي عرضت لها

هذه

هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور او جميعها واياما كان امتنع ان يكون جنسا

لما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغنا امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع

والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات

الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها

اى عرضت لها انها علة الاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان جوهرها

جنسا لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها لكن جاز ان يكون مختلفة

بتمام الماهية لكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا

وفي النفس خصوص كونه نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان

الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر

اذ كما جاز اشتراك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المشتركة في

الذاتي فيجوز ان لا يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر

لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا

لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول ان كان قول

الجنس على النوع يلزم ان يكون للفصل فصل اخر ويتسلسل وان كان قول اللازم على الملزوم الخارجي

لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ يقتضي الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا الفصول فيكون المراد م

جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول ولا يلزم خلف والحق ان العرض ليس بجنس بل عرض عام فان العرض

لا يدل على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبايع بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ان

يتضح هذه النسبة وهذا معنى عرضي لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية

والوضع نسبة امر غير مقوم لماهيتها هياتها لان ماهياتها تتمثل مدركة متقومة ولا تكون مشتملة

على هذا المعنى والجنس يدل على طبيعة الاشيا وحقيقتها لا ما يلحق ماهياتها من النسبة واما نحوها

هل هو جنس او لا فلم يتحقق عندى ولما كان الجوهر والعرض من المحمول لا بالمواطاة كان الامرين عقليين

١٤٧

فلو ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير
متنازع ولم يتردد فيه جعله اصلا كالمفروغ عنه فحكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثبات انهما
زائدان ثم قال المص والمعقول اشتراكه عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر مشترك عرضي بالنسبة الى ما
تحته وكذا المعقول من العرض فان المعقول من الجوهر انه ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع والمعقول
من العرض انه ماهية اذا وجدت تكون في موضوع الامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والثاني
مشترك بين جميع الاعراض اشتراك العرض بين معروضاته   ولا تضاد بين الجواهر ولا
بينها وبين غيرها   لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه
فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضد الجوهر ولا لغيره
لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في التقابل
والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض الضدية له بالنسبة الى جوهر آخر
ولا بالنسبة الى جوهر آخر غيره وما قال ان الفنا ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفنا العدم
والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد وان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضد وروده على المحل
اعم من ان يكون موضوعا ام لا وح يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضد البعض وهو الجوهر الذي
يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه اذا اعتبر الموضوع في التضاد ولم يكن شيء من الجواهر
ضد الشيء واما لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة الاخرى
ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس   وحدة المحل لا تستلزم
وحدة ما يحل فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية و
النوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا اما اذا كان متماثلا فيمتنع
ان يحل مثلان فيه والا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية لانه لا تمايز بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الهيولى
فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما ان كانا في محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض
نسبة واحدة واذا لا امتياز فلا اثنينية قوله بخلاف العكس اي وحدة الحال الى انه تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة
الواحدة

الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين
فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين والجزء الاخر قام بالمحل الاخر فذلك مما لا نزاع في
جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه قام بكلا المحلين فذلك محال لانه يوجب
ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقول بعض المتكلمين ان التاليف عرض واحد قام بجوهرين ويمتنع ان يقوم
باكثر بجوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة
باطل فان التاليف لم يقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هو محل واحد بيان ذلك ان
التاليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرض لاحد
المحلين بالقياس الى الاخر واخوة هذا لذاك غير اخوة ذاك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا واخوة ذاك
قائمة بذاك قوله واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال
فان انقسام الجسم الى اجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام
١٤٨ الحال فيه ومحل النقطة والوحدة والاضافة منقسم ولا يوجب انقسامه انقسام النقطة والوحدة والاضافة
وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء الغير المتناهية في الوضع لا يقتضي
انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله
نعم انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع
يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة
في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض وذلك
لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا انحصر نوعه في شخصه وغيرهما اما
ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان
كذلك لا يستغني عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير
المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين الاول والثاني وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع
فيكون الموضوع من جملة المشخصات ولما ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح الانتقال

عليه لانه اذا كان الموضوع متخصصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من
حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذا
لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا علة ان الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم محتاج
في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث
انه موجود متشخص والحال اي العرض قد يحل في الموضوع من غير توسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يتميز لا
متوسطا بحلول العرض فيه ثم حلول ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فان السرعة حالة في الحركة
وبتوسطها في الجسم لا يقال حلول الشيء في غيره معناه حصوله في حيزه تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك
الغير لابد ان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا كان حصوله في حيز تبعا لحصول غيره فيه فيلزم ان يكون
ذلك الغير هو محال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الاخر تبعا
لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما محلا
بالاخر اولى من العكس فلا بد ان يكون كل منهما قائما بمحل هو الجوهر لانا نقول لا نم ان حصول الشيء في
الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا ويسمى الناعت حالا و
المنعوت محلا ولو ثبت ان العرض الواحد يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض اخر يحل فيه يثبت
جواز قيام العرض بالعرض   ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال
لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق ماهية الجسم فنقول الجسم الطبيعي اعني
الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل
للانفصال فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين اما
متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى متناهية
وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين المحدثين والثاني كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو

١٤٩

وهو مذهب قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث كونه غير متألف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه محمد الشهرستاني والرابع كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واشار
المصنف ابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذي
لا يتجزى بدا بنفيه فقال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال او بالوضع لا يتجزى يعني الذي
لا يتجزى لا يخلو اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي
لا يتجزى بوجوه الاول انا اذا فرضنا جزءا بين جزئين يجب تلاقي الثلاثة فلا يخلو اما ان يحجب الوسط الطرفين
عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو محال والاول يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا مركبا
من ثلاثة اجزاء على الولاء ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزآن الموضوعان على طرفيه على
السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد
منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع الثالث لو
فرضنا مركبا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر
جزءا اخر وتحركا على التبادل كل منهما على السواء او انحطاطا فتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة
لا بد ان يكون بين الثاني والثالث والا لم يكونا متساويين في الحركة فيلزم انقسامهما وانقسام الثاني
والثالث ولما اقام الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس
بكذبه وقد الزموه منه التفكك تقريره ان الجزء الذي يقرب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد
منه وقطعه مسافة مساوية لجزء لا يخلو اما ان يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون
حركة الجزء القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة والثاني
يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك وقد الزموه مع ان الحس
يكذبه ومنه سكون المتحرك تقريره ان الفرس السائر من اول النهار الى نصفه لا يخلو اما ان يتحرك عند
حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة

الشمس مساوية لحركة الفرس وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض
لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك مطلقا وقد التزموه وهو ايضا يشهد الحس بكذبه
ومنه انتفاء الدائرة تقريره ان الدائرة الحقيقية ان تلاقت اجزاؤها بظهورها وبواطنها تساوت
الدائرة المنطقية وهو محال وان تلاقت ببواطنها فقط لزم الانقسام فتنتفي الدائرة وقالوا
هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهم قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البرهان على
في امر الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية
والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال فلا يلزم نفيها
مطلقا والآن لا تحقق له لما بين ما لزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى
اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود
موجود فاما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت
عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم
ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها
لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في
المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط لا من
حيث انه ينقسم لانها انما تحل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي
والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية ان
الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فح لا تخلو اما ان تكون منقسمة او غير منقسمة
والاول باطل والا يلزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا تكون الحركة في الحال موجودة
هف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا يلزم من
انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة
في

في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي
والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من تحقق العدم في الحال العدم
مطلقا تقرير الحجة الثالثة ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم
يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والآن غير منقسم والا يلزم ان يكون
بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم
الجزء تقرير الجواب ان الآن غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله
لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل غير موجودين مطلقا
بل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر ١٥٠
حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى تقريرها لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم تكن موجودة
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من
جزء الى آخر لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول وهو باطل لانه ما اخذ بعد في الحركة
او حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد انتهت حينئذ ولا واسطة بين الاول
والثاني فيمتنع ان يوصف بالحركة فلم توجد الحركة والقائل بعدم تناهي الاجزاء
لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزم مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى اي كل ما يلزم المذهب الاول يلزم هذا المذهب فان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي
سواء كانت متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي لم يلزم
المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه لو امكن ان يؤخذ احاد
متناهية من تلك الاجزاء فاذا ضم بعض تلك الآحاد الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد

النظم والتأليف والثاني يوجب تداخل الاجزاء فيتعين الاول وح يمكن ان يضم الاجزاء بعضها
الى البعض بحيث يحصل حجم في كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان
كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله يلزم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى
وقوله ونفتقر في التعميم الى التناسب بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية
الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى متناه فيتبين من ذلك انه لا
شيء من الاجسام يتألف من اجزاء غير متناهية فيعم الحكم وهذا التعميم انما يتم اذا ثبت بامتناع
لا تناهي الابعاد   ويلزم عدم لحوق السريع وان لا تقطع المتناهية
لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات منها ان الجسم لو كان من اجزاء غير
متناهية بالفعل لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي باطل بيان الملازمة
ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء
جزءا او اقل او سكن والثالث ممتنع لان البطوء ليس لتخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام على
تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا
تتجزى بالفعل من اجزاء غير متناهية لزم ان لا تقطع المسافة المتناهية في الزمان المتناهي والتالي
بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا اراد
ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان
يقطع انصافا بلا نهاية فيجب ان لا تقطع المسافة ابدا والقائلون بالمذهب ودفعوا عن مذهبهم
هذين الالزامين بارتكاب الطفرة بان قالوا السريع بطفرة حتى يحصل في بعد اكثر من جزء ان يقطع شيئا
فشيئا فيلحق البطيء والمتحرك اذا اراد مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية بطفرة حتى يحصل
في بعد اكثر من جزء ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان لا تقطع في زمان متناه ودفعوا ايضا
برهان التناسب بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيزها واحدا
فلا يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء
فقوله

[illegible]

فقوله المص والضرورة قضت ببطلان الطفرة اشارة الى رد ما ارتكبوه من الطفرة والتداخل
والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل منها
لما فرغ من ابطال المذهب الاول
والثاني اراد ان يشير الى ابطال المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان الاجسام المشاهدة ليست
ببسائط بل انما حصلت من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما تكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك اصلا وينقسم بالوهم وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها
اي الفرضية والوهمية والواقعة بسبب اختلاف عرضين كما في البلقة او مضافين كما في مماسي
او محاذيي بحيث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع
الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها وصح بين اثنين اخرين فيصح اذن
بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي
في كل من تلك البسائط فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي
لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية اجيب بان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع
قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان
تكون البسائط متشابهة الطبع كما هو مذهب ذيمقراطيس واما على تقدير ان تكون تلك البسائط مختلفة
الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير اجيب بان الامتداد من حيث
هو امتداد طبيعة واحدة متحصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد
الذي ينقسم وهما ان فككا امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر مجاور فيقتضي
كل منهما ما يقتضي الاخر فيلزم المط واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متجزئة
سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى
ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم
ذهب طائفة من المتقدمين الى ان الهيولى
الاولى المحل لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه من حيث

هو جوهر يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان متعاقبان
على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يكون موضوعا للاتصال والانفصال
وذهب طائفة الى ان الهيولى الاولى ابسط من الجسم وهو مع الاتصال القابل للابعاد الثلث لا تكون يسمى
جسما والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وهو مذهب المشائين
واختاره الشيخ الرئيس ابو علي والمصنف اختار المذهب الاول فقال لا يقتضي انفصال الجسم
وقبوله للانفصال الغير المتناهي ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة تكون جزء للجسم والجسم مركب منه
ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل او وجود مواد لا متناهية والتالي بط
بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا انقسم فاما ان تبقى المادة
على وحدتها بالضرورة فيحصل لكل جزء مادة فان كان مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل
لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية
لها بحسب قبول الانقسامات الغير المتناهية ولقائل ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي
يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة وح نقول مادة كل جزء قديمة
من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة بحدوث الجزء فلا تستدعي مادة
اخرى لان حدوث وحدتها الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوق بذات المادة القديمة فلا
يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيط مطلق بل مركب من الهيولى والصورة
بان الجسم في نفسه قابل للاتصال والانفصال فان فيه قوة الاتصال والانفصال والاتصال
لا يكون نفسه فيه قوة الاتصال والانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء
اخر غير الاتصال فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على
هذه الحجة من وجوه الاول انها مبنية على ان الجسم اتصال في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض
الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة تتبدل مقاديرها ويبقى ايضا اتصالها فيكون لها في نفسها
اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة
يجتمع

يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرق الاجزاء التي كانت متصلة فلا اتصال ايضا
تبدل الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض والقابل له
هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء ماهية الجسمية فان كان وراء هذا الاتصال
اتصال اخر جوهري فللقائل ان يقول انه هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال ولقائل
فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري الثالث لفظ الاتصال اما ان يعني بالانفصال ما لا يتصور
ان يعقل الا بين الشيئين وهذا عرض يقابله الانفصال ولا يصلح ان يكون جزء الجوهر محض
واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين وهو في الجسم فيكون اصطلاحا اخر غير ما تفهمه
الكافة وهو الامتداد ولا يكون الانفصال مقابلا له بل ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل
للانفصال والاتصال الذي يقابله ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي
هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة مع التبدل في المقادير
يدل على مغايرته للمقادير واما قوله ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء
١٥٧
كانت متفرقة فباطل لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى حاز يجتمع بالاستدارة بل الشمعة
لها امتداد وحداني باق ما لم يطرأ عليه التفرق مع بقائه تبدل المقادير فالباقي عند عدم التفرق غير
الزائل عند عدمه وعلى الوجه الثاني انا نختار ان الجسم اتصال اخر وراء هذا الاتصال العرضي
وهو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير قلنا لا يجوز ان يكون هو الجسم بل الجسم مركب منه
ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طريان
الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل عدم وذو
امتدادان اخران فلا يكون قابلا للانفصال فلا يكون بعينه باقيا وموصوفا به فلا بد
في الجسم من شيء اخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحد كيف لا تبقى
بعد طريان الانفصال ووجد هيوليان اخريان فلا يكون فيه قوة الانفصال اجيب بان
الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من

حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان تكون الامتداد ايضا من حيث
هو قابل للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولى
بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ
الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع اللازم بخلاف
الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال زال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات الهيولى بل عرض لها التعدد
وانما لم ترتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست لازمة لها وعلى الثالث
انا نعني بالاتصال عدم ما يفصل بين الشيئين وهو الامتداد قوله والانفصال لا يكون مقابله
قلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري
الذي هو الامتداد والانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد وهو رفع ذلك الامتداد عما من
شأنه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين
آخرين واما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه
ولكل جسم مكان طبيعي لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله
الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان يختلف في الاجسام والاشكال متشابهة
وسائر الاحوال يمكن ان تثبت بمثل ما اثبتنا به اذ كانت متشابهة او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كان
بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن بد
من مكان معين يطلبه عند خروجه عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما
جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجيء فيكون على هذا لكل جسم
مكان ضرورة البعد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد
المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واشار اليه بقوله فلو تعدد
انتفى اي اللازمة والثاني باطل بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخ اما ان
يحصل في احدها اولا فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدها فلا يخ اما ان يكون
حاصله

حاصلا في الآخر اولا والاول هو الايلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة
بالضرورة والثاني لا يخ اما ان طلب الآخر اولا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا
الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان غلب على احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه
وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه اجزاء التي امكنتها في جهة واحدة وهي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما
يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك التركيب او لا غالب فيه مطلقا وان لم يغلب فيه اجزاء منه الجهة فمكانه هو الذي
اتفق وجوده فيه اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير
مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به
حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله هي الطبيعة وهي واحدة
وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا
فيجب ان يكون كريا واما اختلف آثاره ولا ضبط لاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التراكيب ١٥٣
الحاصلة ولهذا عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاقسام فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان
يكون الشكل الطبيعي غير الكري والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه يشار
اليه ويقصد بالمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لانه يسكن فيه
الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله بالحصول فيه والحق
الثاني فالمعقول من المكان البعد فان الامارات تشعر ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء
فيما بين اطراف الاناء يزول وينفارق ويحصل الهوا في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام
مرفوعا عنه موجودا في الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا وذلك لانه موجود
عندما يكون هذا موجودا معه وايضا يكون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون
ما فيه الجسم مساويا له فيكون بعدا ولان المكان نسبة للمتمكن والمتمكن ذو ثلاثة اقطار فالمكان ذو
ثلاثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون

ان السطح قد يكون فارغا ويكون ممتلئا قوله واعلم ان البعد ملاق الى قوله ولا امتناع لخلوه عن المادة
جواب عن دليل القائلين بان المكان هو السطح على ان المكان ليس بسطح بعد تقرير الدليل ان المكان
لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا
فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان مكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم
يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود جزء وجود بعد المحوي او لا يكون
له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك اذا حصل
جسم اخر لا يكون هناك الا بعد الجسم الاخر فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول
فهناك بعد بين اطراف الحاوي وهو مكان وبعد اخر في المتمكن وهو ايضا بين اطراف الحاوي غير
ذلك البعد لكن بعد المعنى الشخصي الذي من هذين الشخصين الشيئين هو هذا الامر المتصل بينهما
الذي يقبل القسمة الواحد الى ذاته فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين
فكلما هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو له ممالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين
هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا ليس فيه بعد اخر واذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف
وهذا الطرف للجسم بعد اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الاخر ليس بموجود تقرير
الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير حال في المادة بل مفارق عنها
والاول اعني البعد القائم بالمادة يمانع ما يساويه اعني بعدا اخر مقارنا للمادة مساويا له في حجمه لامتناع
التداخل بين هذين البعدين الماديين للمادة والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يجوز فيه ان
يلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يشغله وله
امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا نعلم
بالضرورة ان الابعاد لذاتها ممانعة عن التداخل لا بسبب الهيولى ولا بسبب الصورة لانها عوارض
فان الصورة لانها عوارض للجسم لكن ذهن البعد موجود كان يمتنع التداخل والهيولى لانه لو لم
تكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع تمتنع عن التداخل بالعرض بسبب
البعد

البعد الذي يعرض لها فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يحل فيها امتناع التداخل
امر المجتمع من البعد والبعد هو السبب بحد اعليها قوله ولو كان المكان سطحا لتفاوت احكام
هذا دليل على ان المكان ليس سطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي لتفاوت احكام
الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا للجسم يلاقي سطح المحوي
يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء الذي يتبدل عليه المكان ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة
سطح الى سطح اخر والطائر ههنا قد يتبدل الهواء عليه فيكون مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون
ساكنا لانه واقف ولقائل ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان نفارق عن المتحرك
سطح ويتصل به سطح اخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الطائر والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون
جسم واحد متحركا وساكنا معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون كل جسم في مكان والقول
بالسطح يستدعي ان يكون من الاجسام ما لا مكان له وهو السماء وبقوله وهم المكان مع ان العقلاء
العقل حكموا باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقل ء
قوله المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
القائلون بان المكان
هو البعد على مذهبين منهم من يجوز ان يكون هذا البعد يبقى فارغا اما الى ان لا يخلو عن مالئ
الا عند لحوق مالئ اخر ومنهم من لم يجوز ذلك بل يجوز ان يكون البعد خاليا تارة ومملوا تارة اخرى
وهم اصحاب الخلاء واختار المص المذهب الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال هذا المكان
لا يصح عليه الخلو عن شاغل لانه لو صح خلوه عن شاغل لكانت حركة الجسم الذي له معاوق كحركة الجسم
الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل اما الملازمة فيتوقف بيانها على تقرير مقدمة وهي انه كلما كانت
المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب
فيه انه يقتدر على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع
الخارق والغليظ بخلافه ثم ~~دائرة بحكم الغلظة~~ والرقة والغلظة تختلف في الزيادة والنقصان
فكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطء فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطوءا

بحسب اختلافه في المعاوقة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا بد اما ان
يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين
الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء معاوق فيساوي مقدار مسافته مسافة
الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان تكون تلك الحركة ابطأ فيكون في زمان اطول واكثر ويكون
الزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملاء المعلوم المقاوم ولتكن تلك النسبة العشر مثلا
فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء اخر نسبة مقاومته الى مقاومة الملاء الاول
كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المقام الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان
حركة عديم المعاوق فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض عليه هذا بانه انما
يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل المعاوق
لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان اكثر
ولا يكون الزمان كله بالمعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى
معاوقة الاول العشر عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوق وقد يمكن
ان يقال ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا لان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما
من السرعة والبطوء فهي مع قطع النظر عنهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء الحركة
الزمان انما هو بحسب السرعة واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب
اختلاف المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة او القاسر يقتضي ان يتحرك على اسرع
حد بحيث لا يكون حد اسرع من ذلك الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق
يلزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كله وان لا يكون في زمان
بسبب انه عديم المعاوق ومن الادلة الدالة على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية
لا يخلو اما ان يكون لا شيئا او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة
واللامساواة فكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما هو مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون
مقدارا

155

مقدار والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن المادة فيكون بحيث لو وجدت
كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان
يوجد بدون المادة واستحال ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون الملاء محالا وقد فرض خلافه
قيل ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني يحتاج الى المقدار
المكاني من غير عكس لامتناع الدور فجاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب الاول ان
المقدار ينقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي فكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالعوارض الخارجية
عنها دون الفصول اذ لم يمكن العقل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستكمل في العقل حقائقها
ما عدا ان يلحقها شيء واذا كانت كذلك لم يكن مختلفة في التجرد وعدمه والجهة طرف امتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة لما كانت الجهة مناسبة للمكان ولهذا اشتبه احدهما بالاخر
اشار بعد الفراغ الى بحث الجهة والجهة طرف من امتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة
لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما هو منها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل
اما ان يتحرك الى الجهة فيكون الجهة هو المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو
الجهة لا جزء الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة لانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها اجيب
بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه
الحركة هو المسافة لا الجهة وهي الجهة ممتاز ذات الاوضاع لانها مقصد حركة المتحرك بالحصول فيها وكل ما هو
مقصد المتحرك بالحصول فيها فهو ذو وضع لان المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مقصد الاشارة
حسية وكل ما هو مقصد الاشارة حسية فهو ذو وضع فهو للحصول فيها اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه بان الحركة
من السواد الى البياض وهو غير موجود تقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول
فيه لان التحصيل يكون موجودا والحركة من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول
المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل
وهو ما كان بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف امتداد

ه ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهورة ليس بحق ولنذكر دليلا على محدد الجهات فنقول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق
وسفل لابد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره
فيكون ذلك الغير معينه ومحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان
يكون في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه لجهة وبعضها
جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشيء مختلف خارج عنهما ه وذلك لا محالة يكون جسما
او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لابد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان واحدا
فاما ان يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه ثلثة اقسام الاول وهو ان
يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لابد وان تكونا طرفي
امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان يحدد ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد
لان البعد عنه ليس بمحدد فاذن المحدد اما جسم لا من حيث هو واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان
المحدد بجسمين لابد اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي ان
يكون وقوع المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدد
باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم يرجع
الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون التحديد بجسمين
متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا تحدد للبعد به فاذن لا يحدد
الجهتان بكل منهما وعلمنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين فثبت ان التحديد انما يكون بجسم واحد لا من
حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد
اعني السفل بما بعد منه وهو المركز

الفصل الثاني في ان الاجسام

فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت
ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك تداوير وخارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون
وتشتمل

وتشتمل على سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت الاجسام تنقسم الى فلكية و
عنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات المختلفة الموجودة
بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وبتحرك ما يحتوي عليه
بالعرض ووجوب ان يصار في الحركات الفلكية الى المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيه وامتناع
الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو الحس بعد ان يجري احالة في سطحها
كلية نظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية فتنفصل الكلية اليها والافلاك الكلية التي اثبتها
المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض
واحدها غير مكوكب محيط بالجميع يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته
فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك
المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة
١٥٦
تسمى مثلث فلك البروج واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية للسيارة سوى
الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى
ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض
منفصل عن الممثل بتمامه باهما ويتقاطعان على نقطتين تسمى ما بعد عن الارض اوجا والاقرب
منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعني الخارج المركز والتدوير من غير رجحان
لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس يرى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا
خارج المركز فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو
المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل والفلك التدوير والقمر قد
اثبتوا له فلكا اخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر محيط بالمائل
ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز
الارض وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك تداوير ويحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية الربعة

ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك مادونه بها ولكل
فلك من الباقية حركة خاصة الى المثلث الستة التي فوق فلك القمر فانه يتحرك بغير حركتين المذكورتين
واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكرنا ومن السيارة خمسة متحيرة وهي
ما خلا الشمس والقمر اما الثوابت فغير محصورة وقد رصدوا منها الف وتسعة وعشرون كوكبا في الفلك
الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان تكون في افلاك كثيرة   والكل بسائط خالية عن
الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة   لما فرغ من ذكر عدد الافلاك
اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسائط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة وجود
الحركة بدون الميل وان [illegible] وان كانت حركاتها على وفق القاسر فيتوافقان في السرعة والبطوء و
الجهة وليس كذلك فتكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان تكون في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه لا يقال الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين
مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط العنصري مثل مستقيم فان طبيعة واحدة قد تقتضي الحركة عند
خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما
عند احدى حالتين وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون ليس مما
تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك لان هو [illegible] المكان الطبيعي فقط فانه كان حاصلا في
المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه لا يشار بحركة وان كان غير حاصل فيه فانه يستدعي استلزام
حركة محصلة فهو اذن ليس الا امرا واحدا اقتضته اولا واما الحركة المستديرة فهو مغاير له [illegible] المكان ٠اقتضاء
الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال
ان يتحرك بالحركة المستقيمة فلا تكون مركبة من اجسام مختلفة الطبائع لانها لو تركبت منها لكانت بسائطها
قابلة للاجتماع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انه ممتنع فتكون بسائط وتكون
خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة فيما ينتمي اليهما لانه لو كان فيها ميل صاعد او
هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وكذلك تكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة
واليبوسة

١٥٧

واليبوسة وما ينسب اليهما والا لكانت قابلة للخرق والالتئام والانفصال والاتصال وتكون
قابلة للحركة المستقيمة وتكون خالية عن لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا
وتكون شفافة لانها لا تحجب ما وراءها والا لكانت قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة
المستقيمة واصول هذه المسائل ستبين في مواضع تليق بها   واما العناصر البسيطة
فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية و
الانفعالية   لما فرغ من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدأ بالعناصر البسيطة
لتقدمها على المركبات بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد
حصرها في هذه الاربعة من انتساب الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اليها بحسب الازدواجات الممكنة بيان ذلك ان العنصريات تجد فيها قوى ونسبة
نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء اخر مثل الحرارة والبرودة وطعوم وروائح
وقوى ونسبة نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير
بحسب السرعة او البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها
قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس
الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم
ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة والبرودة والمتوسط وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات
الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة
لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحار والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين
اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية من هذه الاربعة لا تزيد على
اربعة الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كانت
البسائط الموضوعة لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة
والرطوبة وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض

والدليل على انها بسائط كونها كرات هو انها بسائط وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيط هو الكرية
وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بتوسط او وسائط فالنار حارة يابسة شفافة
متحركة بالسرعة لها طبيعة واحدة وقوة على احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع
طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبيعة واحدة والارض باردة يابسة
ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات كل واحد من العناصر الاربع ينقلب الى الاخر بان
يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض
ماء وبالعكس وانقلاب الهواء ماء وبالعكس وانقلاب الهواء نارا وبالعكس والانقلاب الى غير الملاصق
بوسط او وسائط اما الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب الماء نارا بواسطة الهواء
وبالعكس وانقلاب الهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق بوسائط
كانقلاب النار الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات
المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لتجيف ورويت ولا حرقت ما
قابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير
الطرف الذي يدخل منه الهواء الجديد كما شاهد ذلك من يباشر واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس
المكبوب على الجمد تركبه نداوة كلما نحيت حدثت مرة بعد اخرى وليس يكون ذلك بالرشح اذ الماء لا ينفذ بطبعه
ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل بالرشح والصعود ولا يكون ذلك موجودا في اعلا
فوق الطاس لان الهواء المطيف به لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف
لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت لتحلل الحرارة لها بتسخين مجاورة للماء
ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء اللازم امتنع ذلك لان الاجزاء المتداخلة لا تتحدث الذي يعود بتنحيته من الاناء مرة بعد
اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالة الاولى ولما تنافرها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها والماء اخرى زمنة
حدوثها فيكون ما بين كل حدوثين زمانا اطول مما بين حدوثين قبلها بل تتباعد على الاناء وهذا حكم ثابت في الواقع قيل
عليه ان كانت برودة الاناء مقتضية لتقاطر الهواء المحيط بالاناء لازم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء بسبب برودة
الماء

الماء ولذلك الهواء المحيط بذلك الماء يجرى الى الاجزاء والما هذه تكنيه فعلم ان الهواء يصير ماء بل حصل من
اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء الصلب به يجرى تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تحكم التكيف تشتد تكيفه
بها ويحفظها بطئا ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على الماء ات الحارة اسخن من تلك
الماء ات فان الماء المذكورة يبرد بقيد الهواء المحيط به والماء عن تكيفه بالكيفية الغريبة يجعل الهواء
المطيف به ظاهره حتى برودة الشديدة سريعا فلا يفيد الهواء ما دام على سطح الاناء واما اذا نحى
منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية
واما صيرورة الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية سريعا حجرا بقيعة حارة جامدة واما صيرورة
الارض ماء فعند ما يعمل الاحجار الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل ادعى طلاب الاكسير
وذلك بان يجعل اولا املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما تبين ان الانقلاب بغير الوسط
يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط وهذه الانقلابات دالة على ان هيولى العناصر مشتركة
ولما ذكر دالة الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربعة فقال والنار حارة يابسة اما
حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم
الملحا ورها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لانها يابسة في نفسها وقيل
انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وفيه نظر لان ذلك يكون لذلك هي النار التي عندنا يجب
ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة يابسة ما اذا قيست الى الهواء و
استدل الشيخ الرئيس في الاشارة على يبوسة النار بالصاعقة في النار اذا خمدت وفارقها سخونتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية تعقد فيها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها
ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة
الارضية التي تعقد فيها السحاب من النار لكن فيه نظر لان الشيخ ذكر بعض مواد ان الصاعقة تتولد
من الابخرة والادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة

لما وراءها من الكواكب واما النار عندنا فكلما كانت اقوى كان لونها اقل ولذلك اصول الشعل وجب
النار قوية مع شفافة لا يمنع ان ظل والنار متحركة بالتبعية اي بمتابعة الفلك لانا نرى الشهب متحركة نحو
المغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب ترى متحركة بحركات مختلفة تارة من جهة
المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال وما قيل ان السطح المقعر لفلك القمر
مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض كجالس السفينة فضعيف والا يلزم ان
تتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة ما يمازجها الى النارية فلم يوجد
في مكانها غيرها والنار قوية على احالة المركب الى جوهرها ومكانها الطبيعي ان تكون فوق الهواء بان تكون
شاملة للهواء مشمولة لمقعر فلك القمر والهواء حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار
فانه تكون زيدية لحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يشتبه بتسخين ويصير بخارا
اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء الذي وراءه بدلنا انا نحس ببرودته
لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فكونه ذا كيفية تقبل بسببها الشكل وتركه
بسهولة فقط والهواء شفاف اذ لا يحجب ما وراءه وهو مشمول للنار شامل للارض والماء وله اربع طبقات
الطبقة الاولى الهواء المجاور للارض المتسخن بمجاورة الارض المتسخنة بشعاع الشمس وهي بخارية حارة
حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت بعلها وخالطت الهواء
الطبقة الثانية الهواء المتباعد عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض وهي بخارية باردة
ويقال لها الطبقة الزمهريرية الطبقة الثالثة هواء قريب من الخالص الطبقة الرابعة طبقة دخانية
فان البخار والدخان صعدا الى العلو لكن الدخان يجاوزه وعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة والدخان
هو المتحلل اليابس وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت بعلها والماء بارد رطب شفاف
وهو غير محيط بثلاثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض بمنزلة كرة واحدة والارض كرة
باردة يابسة اما يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها اذا خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب يظهر عنها برد
محسوس وهي ساكنة وما قيل ان الارض متحركة من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وغروبها انما هو
بسبب

بسبب حركة الارض حركة وضعية يومية فباطل لما قيل انها لو تحركت كانت متحركة كما زعموا وجب ان
لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامة على موضعه الاول بل يجب ان يقع في الجانب الغربي منه لتحرك
الارض حالة صعوده وهبوطه قدرا ما الى جانب الشرق ولما قيل ايضا انها لو كانت متحركة كما توهموا
وجب ان تكون الحركة التي تنفصل عن الارض كالسهم والطائر الى جهة حركتها وهي الشرق ابطأ والى
خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع لان المتصل بالارض من الهواء يمكن ان يتبعها بما يتصل به من السهم
والطائر والحجر كان يتبع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان تتحرك على الاستدارة
بالطبع ويمتنع ايضا ان تتحرك الى السفل او علوا اذ لو وصل الحجر المرمي اليها اذا كانت علوية ولما نزل
الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك
الاعظم والذي يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما ولتطابق اظلال الشمس وقت طلوعها
وغروبها عند كونها على المدار الذي يساوي زمان ظهورها وخفائها على خط واحد مستقيم وعند
كونها في جزئين متقابلين من الدائرة التي تقطعها بسيرها الخاص بها وانخساف القمر في مقاطرات الحقيقية
والارض شفافة اي الشفافية اغلب لانها لو كانت كثيفة لما كان لها وانما يكون ارضية صرفة فالارضية
غالبة فيها والارض ثلاث طبقات طبقة تميل الى المحوضة الارضية ويليها طبقة مختلطة من
الارضية والمائية هو الطين وطبقة منكشفة عن الماء حفت وجهها الشمس وهو البر والجبال و
طبقات هذه العناصر الاربعة يشبه ان لا تكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها وذلك لان قوى
الاجرام السماوية تنفذ فيها فيحصل في السفليات الباردة حرارة تخالطها فيصير بذلك بخارية
ودخانية فتختلط بها نارية وهوائية ويصعد الى العلويات اي ابخرة مائية وادخنة ارضية فتختلطها
بها فيكاد ان يكون جميع المياه وجميع الاهوية مختلطة ممزوجة ثم ان لو تمحضت فيشبه ان تكون الاجزاء
النارية فان الادخنة والابخرة لتحللها لا تبلغ ذلك الموضع لحركتها واذا بلغت فالنار قوية على
احالتها سريعا ويشبه ان تكون باطن الارض القريب الى المركز على هذه الصفة   واما المركبات
فهذه الاربعة اسطقساتها   اعلم ان لهذه الاجسام الاربعة اعتبارين انها تتحصل

بنفسها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمى اركانا ومنها انها يتقلب كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار
تسمى اصول الكون والفساد ومنها انها تحلل المركبات اليها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات
منها وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسات والدليل على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاستقراء
قيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون من
غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
اجيب بان البعد كالتسخين فان الشمع عند غيرها اذا صار غالبا عليها بسبب الحرارة ان استعد لقبول النارية
اقوى وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فتفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها
وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط لا شك ان المركبات
حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم الا بالحركة فتكون تمام
وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة ولهذا قال وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض وان الاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
بان تفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فتنكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى تحصل منها
كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم تفسد صور
البسائط واعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الاخرى من حيث
تنفعل عنه وذلك لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد غالبا
مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الاخر المنفعل غالبا عليه
وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا في زمان لا بد وان يكون الفاعل كل
منها في الاخر جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان تكون من حيث المادة فاعلة لان الهيولى من حيث
هي هيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة و
الكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم اما ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
او الشيء في حالة واحدة كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية تكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا
والحق

١٦٠

والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك حصل المتوسطة بين الحار والبارد اذا
امتزاجا من غير حصول صورتين فيهما والا يلزم وقوله كيفية متشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة
في جميع اجزاء العناصر قوله متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قوله
مع حفظ صور البسائط رد ابطال لقول من يقول ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن
بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة وهي صورة
متوسطة بين صور العناصر وصورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرأيين فان صور البسائط لو
لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول
بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكر جماعة طائفة من المتقدمين وهم اصحاب الخليط القائلون بانه
لا تغير في الكيفية ولا في الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة
من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويرجعونها عند ملاقاة
الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث
بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم
يزعمون ان الطبائع لا تستحيل بل الماء الحار مثلا بنفوذ من غيره فيه كالماء فانه انما يتسخن بنفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاور فهذان المذهبان مشتركان في ان الماء لا يصير حارا بل الحار اجزاء نارية
مخالطة ومفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من
خارجه والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب
الاول ان النار الكثيرة تنفصل عن خشبة الغضا وينبغي في ظن الجمهور باطنه ولو كانت كامنة فيه لادركناها
مع علمنا انا نحكم بكون جميع النارية المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على بطلان
المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير
حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء الصلب الذي يماسه جسم حاسة عنيفة
كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية

ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان لكل ما
لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة   المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات و
النباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية و
مولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى
منوع هو صورة كالصورة الانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك و
هو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما
يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس ولكل واحدة من هذه الثلاثة جنس
الانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر
لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة ولا امور المختلفة في الهيولى الا الصور
الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان
الاختلاف لا يكون بسببها لانها لا تزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وهي ما يحصل بعد
التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات والمزاجات تختلف بحسب
اختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان
الامزجة غير متناهية وكذلك الاختلافات الواقعة في الامزجة اسباب معدة لاختلاف المركبات فكان امكان
اشخاص المركبات غير متناه ولما كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي افراط وتفريط لو جاوز ذلك الطرف
لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية
بحسب انقسام الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي ولا يخرج شيء من تلك الاشخاص
عن حد المزاج الذي يكون لذلك النوع ولا امزجة تسعة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج

ان

ان كانت متساوية فهي المعتدل والا فهي غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة
وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او
خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام فالخارج عن الاعتدال ثمانية و
المعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه اذ لو كان له وجود فلا يخ
اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فظ لانه يمتنع وجود جسم لا ميل
فيه الى المكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى المكان فلا يخ اما ان يكون ذلك المكان مكان
احد البسائط او غيره والثاني باطل اذ لا مكان للمركب غير مكان البسائط والا يلزم الخلا قبل حدوث
المركب وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد البسائط يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي
البسائط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق
المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى
موجود وهو مأخوذ من العدل في القسمة لا من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا عن الاعتدال
والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر
وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فمعتدل وهي تسعة اقسام عقلية ولم يكن الموجود الا ثمانية في
حمل هذا التي يكون جميع الاقسام موجودة   وبيتر كذ
الاجسام في وجوب اتناهي لوجوب اتصاف ما فرض له حد به عن مقايسته بمثله مع فرض نقصانه
عنه   لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الاجسام واقسامها واخر البحث عنها الى البحث عن بعض
احكام ما ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد
غير متناه لان ما فرض من التناهي يجب ان يتصف بالتناهي لان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا لو فرض وجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم
التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي اذا فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان

نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا اخر بعد مبدا ذلك الخط بذراع فيجعل في الوهم
الخطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فنطبق
الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني فلا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو ممتنع واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول لا يزيد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون
الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما ورد على
هذا البرهان مع كلمات اعتراضات قد ذكرت في الشرح مع الجواب عنها   وبحفظ النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب النهاية الثانية   هذا برهان اخر على وجوب تناهي
الابعاد متواترة ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد
الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما
بقدر تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وهو ممتنع فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد
بقدرهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان يكون متناهيا هف واذا كانا متناهيين
يلزم ان يكون الابعاد متناهية والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب
تناهيهما هف   واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة   اختلفوا في ان الاجسام
متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان
حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتجوا عليها وذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد
الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلافهم في اقوالهم وانتفاء القسمة في الحد دال على الوحدة اي
على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد مما لم يقع فيه قسمة
كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل في حد الانسان والفرس وانا قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم
لان عند الاوائل هو الجوهر من حيث هو جسم واحد وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة

وعند

وعند المتكلمين الجوهر ايضا من حيث هو جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة في كل من
الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع لا
تخالف مفهوم الحد   والضرورة قضت ببقائها   ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية و
خالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وقيل ان هذا النقل عن النظام
غير معتمد عليه وقيل انه قال بذلك لاستحالة اعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى
يقولوا انتفى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام مبني عند العامة فلا بد من القول بانها لا تبقى
لما قيل في الاعراض   ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز
رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري   يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة
اي الطعوم والمرئية اي الالوان والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل
عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه بقياس اللون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن
الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان
العادة قد جرت بخلق الالوان عقب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوها عنها
قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس لعدم الجامع والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو
بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق لا
منتفيا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف والاجسام مرئية بتوسط اللون والضوء
وليست مرئية بذواتها من غير توسط شيء والا لرئي الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة الى دليل
والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات حادثة متناهية فانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق و
لوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ووجوب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف
بالاخرى فينقطع الناقص والزائد والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
فالاجسام حادثة   اعلم ان حدوث الاجسام من المسائل المعظمة التي تخرجت بها الالباب

فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها وذهب جمهور الحكماء والدهرية
الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها ان الاجسام كلها حادثة
لانها لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هو كذلك فهو يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان يكون باقيا على ذلك الوضع او
منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل منهما حادث اما الحركة فلانها
تقتضي المسبوقية بالغير والقدم لا يكون مسبوقا بالغير اما الاولى فلان الحركة ماهيتها انها انتقال من
حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها
فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية فظاهر لان القديم ما لا يسبقه
غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا
لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته فلا بد من ان ينتهي الى الواجب لذاته دفعا للتسلسل
وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان فعل المختار حادث لاستحالة القصد الى ايجاد
الموجود والقديم ليس بحادث فتعين الاول وحينئذ ان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب وجود
المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا
لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد في الفلكيات
والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثة واما تناهي جزئيات
الحركة والسكون فلانها لو وجدت غير متناهية لا تناهت بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية
من احد الجانبين متناهية من الجانب الاخر وننقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف
المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من احد افراد
الجملتين لما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر الجملة الناقصة عن الزائدة لزم في الطرف الاخر
كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت
متناهية من الجانب الاخر والزائد زائد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فالكل
متناه

متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه فيه هف قوله والوصف اشارة الى دليل اخر على تناهي الجزئيات الحادثة
المترتبة تقريره ان كل حادث موصوف بالسابقية واللاحقية اي بكونه سابقا على ما بعده و
بكونه لاحقا لما قبله والاعتباران متغايران وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية مبتدأة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يتصور زيادة
البعض باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي على كون السوابق اكثر من اللواحق
في الجانب الذي وقع النزاع فيه فان اللواحق هي مساوية في الماضي لوجوب اتصافهما اصلا باتصاف
السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه متناهية فيلزم ان ما فرضنا انه غير متناه متناه هف
واما بيان ان كل ما لا يسبق على الحوادث فهو حادث فلان المفروض ثبوت حدوث ما لا يسبق على الحوادث

المتناهية لانه ما لا يسبق على الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في القدم سابقا على الحوادث
اولا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف المقدر فيجب ان الاجسام حادثة
ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا
بالغير فممنوع وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزء منها مسبوقا بالغير فمسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون مجموع الحركات التي لا اول لها مسبوقا بالغير حتى يلزم ان لا يكون قديمة فانه يجوز ان يكون كل جزء
من الحركات مسبوقا بالغير ولا يكون مجموع الحركات التي لا اول لها يكون مسبوقا بالغير بمعنى انه لا يكون
مسبوقا بشيء اخر غير الحركات فحاصله ان ماهية الحركة يجب بعضها مركبة من امر بعضي ومن امر حاصل فاذن
ماهيتها يتعلق بالمسبوقية بالغير وماهية القديم غير مسبوقة بالغير احدهما نوع الحركة متناف مع الامور
المنقضية والامور المتعاقبة ولا دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها
مسبوقة بالعدم فجاز ان يكون ماهية الحركة موجودة بالدوام باعتبار انه يكون ذلك والتركيب من امر بعضي
ومن امر حاصل يرجع الى الاشخاص لا الى النوع فاذن نوعها جاز ان يكون قديما والجواب عن هذا ان التركيب من امر
بعضي وامر حاصل يرجع الى الاشخاص فقط لا الى النوع مشاركا للاشخاص في هذا او ذلك لان النوع هو تمام

في حقيقة ح

حقيقة الاشخاص كما كان داخلا في حقيقة الاشخاص يكون داخلا فيه ايضا فلم يكن كل جزء من جريان الحركة
سوقا بجزء اخر لا اول له مناف لكونه يفكك عن الحركات الحادثة المتباهية وقيل القائل ان يقول لانم
ان السكون اذا توقف على شرط ممكن وعدم الشرط فيه يلزم منه محال لم لا يجوز ان يكون كل شرط
مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول واحيب عنه بانه لا يجوز لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث فان قيل
ما ذكرتم في تناهي الحوادث فهو باطل اما التطبيق فلانه يقع الى الوهم وذلك انما يتصور في شرط ارتسام
المتطابقين فيه وعدم الحوادث لا يرتسم في الوهم واما على ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان الحركات
الحركة لا توجد معا فيحتاج معه مع التطبيق في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو
حصل الجملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق في كل حادث
فلانه اخص يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو غير مقصود لما ذكرنا في التطبيق
اجيب بان ورود السبق واللحوق فيه بمعنى ان الامر لا يتوقف على حصول السوابق في الخارج وهو مما يتوقف
على حصولها في الجملة اعم من ان يكون على التدريج او مجتمعة والوجوب ان السوابق حصولها في الخارج على
سبيل التدريج ولا نعني بقسم السابق على هذا الوجه ولما استدل اصحاب ان عرض الاجسام تثبت
حدوثها لما فرغ من اثبات حدوث الاجسام شرع في حدوث الاعراض فتحقيقا ايضا وذكر ان
الاعراض الجسمانية يتعلق بقيامها الابدان الاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث
حادث واختلف الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمحال ترجيح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم
والمادة منفية والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه لما بين حدوث الاجسام
وايضا اعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فتعرض لدليلهم في قدم الاجسام لو كانت حادثة
لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لا يخلو اما ان يستند الى مؤثر قديم اولا والثاني باطل
وان يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فيثبت انه لابد وان يكون لها مؤثر قديم او حادث يستند الى مؤثر قديم وعلى
التقديرين لا بد من مؤثر قديم وذلك المؤثر اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل
اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم
قدم

اعتراضها

قدم الاجسام هذا خلف مع انه هو المدعى واما ان لم يجب فكان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض
ذلك مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص الوقت
الوقت بوجود تلك الاثار دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود
ذلك الاثر فيه او لم يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا
قبل ذلك فان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف
وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما
لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على امر حادث اخر فذلك
الحادث لا بد له من مؤثر فننقل الكلام اليه ونقول فلا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني
يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فحينئذ ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان
كان الثاني يلزم منه قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول
لها وهو محال والجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبل
ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام
الوهم في ذلك غير مقبولة اذ وجود الزمان انما يتحقق مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولقائل ان يقول اذا لم يكن ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا يكون ابتداء سائر الموجودات متعينا بالذات وح يلزم الانقلاب
او لغيره فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا والتعدد يحلل فيه
والجواب الصحيح ان يقال اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر لاجل تعلق الارادة
القديمة به فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المرجح والمخصص وتوجيه الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم قدمه قدم الاثر
وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد وكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته تعالى عن ذلك والجواب
ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فلا يلزم هذا ولو كان لا فعله غاية هي لاجل ذاته بعض وعند بعض انتفاء
الغاية ح

الفعل الا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال بعزير
الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة فقبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعى محلا ثابتا له ان كانت ح
ثابتة وذلك المحل لا يكون من الاجسام ولا امرا ثابتا لها بل مغايرا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة
احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ولزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم
الجسم على تقدير حدوثه ويرد الجواب اما بيان ان المادة منتفية وان الحادث لا تسبقه مادة وقد عرفت ما هو
سواله وجوابا ويرد الدليل الرابع ان كل حادث حادث له اولا لان الزمان لا يعقل العدم الزماني
لان كل حادث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل
وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل الحوادث حادث اخر والكلام
فيه كالكلام في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول ويرد الجواب ان القبلية لا تستدعى الزمان وقد تحقيقه
وقد عرفت حاصله سواله وجوابا واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة
وهذه الدلائل الاربعة ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية والثاني من الغائية
والثالث من المادية والرابع من الصورية   اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد بعيد ان يصدر عنه امران ولا يسبق بشروط بالله حقيقي تاثيره ووجوده
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار   ما فرغ من بيان مباحث الاجسام شرع في
البحث عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق
التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشارك البارى
في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات البارى مركبا من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح والجواب عنه ان
المشاركة في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب في الذات والحكماء اثبتوا العقل فلم
يثبت دليل على امتناعه قال المص وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة اي ضعيفة فرعيتها غم ح
ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك
الواحد الصادر عنه اولا جسما وان الصادر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وكل واحدة منهما علة للاخر

ولا

ولا واسطة مطلقة للاخرى والا لزم تقدم احدهما على الاخر بالتشخص ليس كذلك بل على ما عرفت علة
توحد كل واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول الاول لزم ان يصدر من الواحد الحقيقي امران وقد عرفت
بطلانه ولا يجوز ان تكون صورة او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في عليتها اما الصورة
فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها يتوقف على الا له
المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة
كون المادة متاخرة عنها لانها معلولة لها ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق
بشروطها تاثيره بما فرض انه حقا على ذلك الوجه فالحكماء اثبتوه ولا يسبق بشروطها الا وجوب
في تاثيره اي لا يسبق بشروطها هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض له حقا اعني المادة ولا يجوز
ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لانه المعلول الاول سابق ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر
اذ الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق بشروطها وهو العرض في وجوده
بما فرض له حقا اعني الجوهر ولا يجوز ان تكون الهيولى والمادة لان المادة لو كانت هي المعلول الاول
لكان لها صلاحية التاثير لان المعلول الاول مؤثر فيما بعده لكن المادة انتفى عنها صلاحية التاثير لان المادة
هي القابلة فقط وما يكون قابلا فقط لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الى مكان خاص ونسبة الفعل
الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد له نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا
اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي لا يسبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان ما انتفى
عنه صلاحية التاثير لو كان سابقا لزم ان يكون مؤثرا فيما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت عنه صلاحية التاثير بيان بحيث لاما بعده
فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو مح فتعين ان يكون
المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد ان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جوهر والجواهر منحصرة في
الخمسة وقد تبين انه يمتنع ان يكون المعلول الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير
العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا تقرير الدليل واما بيان ضعفه فلان الله تعالى كما ستعلم مختار
والمختار يجوز ان يتعدد اثاره وانما هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل والقائل ان يقول لا نسلم ان قدير

١٦٥

كونه موجبا لانه واحد من جميع الجهات فان الوجود المطلق معقول بالتشكيك فيكون الواجب
فيه حينئذ الوجود المطلق العارض لا يجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان كان
عرضا عقليا يجوز ان يكون حيثية للصدور كما زعمتم في المعلول الاول
وقوله استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل محال وقوة
يوجب الانقطاع وغير الممكن لا يتوجه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب
مع المنازعة في امتناع طلب المحال   هذا دليل اخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه لما
كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تبين في المتن احتجنا الى ايراده على وجه يشتمل على جميع
مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها
التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من المحاذات والوضع من بعض بحسب طباعها لان الطباع
التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة
لشيء من طباع الاجزاء المفروضة واجبا فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا
بالمثل لان الحركة بدون المثل محال كما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل واذ لا يمكن
عليها سوى الحركة المستديرة فلم يكن في طباعها سوى الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية
مبدأ ميل مستدير لانا اذا كان الميل بالفعل كان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان
تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجد مبدأ الميل المستدير في الجرم
البسيط ولعلة يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا
ممتنع لان العائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم ومركب يمتنع وجوده عند الاجرام
السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدل على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل
بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركة اما قسرية او
طبيعية او ارادية وذلك لان مبدأها اما خارج عن المتحرك فيكون قسرية او غير خارج فاما ان
يكون بدون شعور فيكون طبيعية او مع شعور فيكون ارادية ولا يجوز ان تكون حركة الاستدارة
للاجرام

للاجرام السماوية قسرية لان مبدأها طباعي لما عرفت ولا يجوز ان تكون طبيعية لان كل ما يتوجه
اليه بالحركة المستديرة يكون تركه التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون حركة
واحدة تميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضع وهو تاركه
له هارب منه بالطبع ومن ثم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا او المتروك منه بالطبع مطلوبا بالطبع
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير
هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار
الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل بها فيكون هو
مقتضيه لذاته وذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات الذاتية المطلوبة لذاتها
وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فتعين ١٣٦٦
ان استدارة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي
التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون للمتحرك المريد غرض من التحرك
وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان الشيء اما ان يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة او لا
والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان حسيا تكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اما جذب ملائم او دفع منافر فالذي يجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي يدفع
المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون الداعي شهوانيا او غضبيا
لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس
والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل
لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال اخرى فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا
تكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك
الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات

عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال واما عندنا فالتصور العقلي لذات
عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون لامر
يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مظنونا او محققا والاول
باطل لان الحركات واجبة الدوام فيبنى على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان يكون
حصوله محققا وح اما ان يكون عائدا الى الفاعل او العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها والاول
والثاني باطلان والا يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عائدا الى نفسها وح
يكون ذلك الغرض اما ذاتا او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال اولا ينال فان لم ينل فاما ان
ينال ما يشبهه اولا فان كان الاول والثاني يوجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل ما يتوقف طلبه
فيجب انقطاعه وان لم ينله ولا ما يشبهه لبقي بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه يمتنع ان يكون محقق
الحصول وقد عرفنا ان دوام الحركات لا يبنى على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال
شبه ذات او صفة وينال الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها فتعين
الثاني ولا يجوز ان يكون المشبه به واجبا والا لكان المشبه به في جميع السماويات واحدا وليس كذلك
ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا والا يلزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا
او نفسا سماوية والا لكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في الجهة والسرعة والبطوء وليس كذلك
واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية فظهر انه ليس عرضيا فيهما فتعين ان يكون المشبه
المشبه به عقولا متكثرة واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة
لها بداية فلا تكون دائمة والى ذلك يشير بقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل
موقوف على دوام الحركة الذي اوجبنا انقطاعها حيث بينا انها حادثة وايضا مبني على حصر الطلب في
الاقسام التي ذكرت والحصر فيها ممنوع وايضا ممكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فان لقائل ان يقول
لا يجوز ان يحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف
هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة ووجوب
الميل

الميل المستند في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحدة من مقدمات الدليل يمكن ان
ينازع فيها   وقولهم لا علية بين المتضائفين والا لامكن الممتنع او تعطل الاقوى بالاضعف
بمنع الامتناع الذاتي   هذا اشارة الى دليل اخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير
الدليل انه لا علية بين المتضائفين اي الحاوي والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة
للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات
ممكنا بالذات والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود
والوجوب على وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول و
وجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي المعه امكان وجوده لا تشخص العلة متحتم
متقدمة في الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوي و
وجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم الخلاء داخل الحاوي امر يقارن
اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون واجبا
مع وجود الحاوي فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب
الحاوي وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس علة للمحوي واما ان المحوي ليس علة للحاوي فلانه
لو كان المحوي علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معلولا للاضعف والاصغر لان الحاوي
اقوى واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ايضا ان يكون الجسم مطلقا علة
لجسم اخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما تكون للجسم
موجودا بالقوة والفعل الصادر من صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادة
فكذلك ما يصدر عنها بعد تقومها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان له

ملاقيا بجرمها فان الجسم انما يفعل بصورته لمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع له يمكن ان يكون فاعلا
لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس اليه وما يكون
علة للجسم لابد وان يكون اولا علة لجزئه اعني المادة والوضع والصورة فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون
اولا علة لجزئه لكن لا وضع لجزء الجسم بالنسبة الى الجسم الآخر قبل وجودهما اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئه وجود
فضلا عن ان يكون لهما وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفوس والاعراض
القائمة بهما لا يكون علة لجسم كون كل منهما لا يكون علة وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم
هو العقل هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافي كون ما معه
اعني وجود المحوي واجبا بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون
ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء
الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي
واجبا بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا
بانتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم
ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا
فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن الحاوي علة للمحوي فان
الخلاء لا يعرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يعرض بارتفاع المحوي من حيث هو محوي ملاقيا بسطحه
محيط لا حشو له ليعرض ان يصادق في الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن الخلاء لازما لوجوب المحوي
بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا
تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره مما يقتضي امتناعه ولا تصور للخلاء الا بان يفرض محيط
لا حشو له ليعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء   واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وهي مغايرة لما هو شرط فيه لاستحالة الدور ولما نعة في ان ما قضائه وابطاله ناحدهما يتوقف
الآخر

الآخر ولا ينقطع الفيضان عنه والمراد ذكرهم والتبديل فيه   لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس
وهي احد الاقسام الخمسة التي للجوهر وبها يتم بحث الجوهر فعرفها اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والكمال هو ما يتم النوع به وهو اولى وثان فالكمال الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية
الحاصلة للحديد حتى صار بها بالفعل نوعا عاما وهو سيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف
والرؤية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير
نوعا بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فقوله النفس كمال اول واحترز به عن
الكمالات الثانية والكمال لابد وان يكون بالنسبة الى شيء فالنفس هي كمال الجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو
بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية
هي التي يكون ناقصة محتاجة الى ما يحصلها وتتم به وقوله طبيعي للاحتراز عن الكمالات والجسم الصناعي
كالسرير فانه يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها احترازا
عن صور البسائط والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي حيوة
بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة
الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعني النباتية والحيوانية والانسانية
والنفوس الفلكية على رأي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات ثم
فعله بمجموع تلك الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك وانه لم يكن لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس يكون
للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى رأي من يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس
الفلكية واطلاق النفس على الفلكية والارضية باشتراك اللفظ ولما عرف النفس اراد ان يشير الى ان النفس   انا يتبين ان
الانسانية مغايرة للمزاج والبدن باجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج باربعة اوجه تقريره ان النفس
الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع
والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتئام والتألف الموقوف على النفس فيكون حصول
المزاج موقوفا على حصول النفس فلو كانت النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه حينئذ يتوقف النفس على الالتئام

بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك الموقوفة على النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا
اشار بقوله وهو مغايرة لما فيه شرط له لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاول من مبدئها
بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت النفوس التي هي الكمالات الاول
شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتئام بين اجزاء المني هو نفس الابوين وعلة الالتئام
بين الاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والاخر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط في صدور
الكمال الاول من المبدا هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي تكون نفس الابوين جامعا له والمزاج الذي
يكون شرطا في حصوله هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها
فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني ان النفس مغايرة للمزاج لانهما يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد
النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه
الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية
تبطل الكيفية المزاجية ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير
لما لا يبطل فان قيل لا يجوز ان يكون المدرك للالم هو المزاج المتجدد دفعة بعد الضد اجيب بان المزاج المتجدد
لا يكون مدركا لان المدرك لا بد ان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني نشا من الكيفية المضادة للمزاج
الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها فقوله والممانعة وقوله وبطلانه معطوفان على قوله لاستحالة
الدور ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية
اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته
عن ذاته ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته اعني النفس الناطقة
غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان يغيره في الجسمية ويخالفه في النفس الناطقة وما به المغايرة يشاركه
مغاير لما به الاشتراك فالنفس غير الجسمية ولما بين ان النفس غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها
للمزاج والبدن واعضائه واجزائه والجسمية تقريره ان هذه الامور تتبدل في الانسان دائما والنفس باقية بحالها
فان

فان الانسان يشعر بذاته شعورا مستمرا ويتحقق انه الذي كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل غير ما ليس
بمتبدل فالنفس غير هذه الاشياء   وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على ما
يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل بمحله منقطعا ولاستلزام استغناء العارض
استغناء المعروض لانتفاء التبعية ولحصول الضد   لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن واجزائه
والجسمية اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجردها بسبعة وجوه تقرير الاول
ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم ان تكون
النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة واما بيان الاول فلان الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين
وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا
بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما
ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة
العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين و
الاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه تقرير الوجه الثاني ان النفس الناطقة غير منقسمة
ولا شيء من الماديات بغير منقسمة فالنفس الناطقة لا تكون مادية اما الصغرى فلان في المعقولات معاني غير
منقسمة لا محالة والا لكان كل معقول من معقولات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما
ما يتقوم بها بالفعل وهو ممتنع وهو لزوم المطلوب لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لا بد
فيها من واحد بالفعل لان الكثرة لا بد فيها من الاحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا
عقل الواحد منه حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم
والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة
واما الكبرى فلانه لكل مادي لما عرفت من انقسام الجسم وما تقارنه قيل عليه لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث هو ذلك المحل الا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من
حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما تحل النفس من حيث

[illegible]

١٦٩

هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل
في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه
من حيث التناهي لا من حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا ان شيئا من المادي غير منقسم انه
لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم فكانه بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريتها تتوقف على ما سبق بالتحقيق
تقرير الوجه الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ما يعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا تكون
النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها
والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا تدرك ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا ينطبع فيها
الكليات والنفس الناطقة ينطبع فيها الكليات تقرير الوجه الرابع ان النفس الناطقة لو كانت حالة في الجسم مثل قلب
او دماغ وغيرهما لا يحصل عارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما جعل محله منقطعا اي لا يحصول
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما فرض محلها لها منقطعا اي حاصلا في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان
النفس الناطقة تعقلها لكل عضو من اعضائه منقطع اي حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في عضو
من الاعضاء كانت في بعض الاوقات عاقلة له وغير عاقلة له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو اما ان يكون بمقارنة
صورته لها او لا والثاني اما ان تكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم تكن كافية فان
كان الاول لزم ان تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والفرض انها كافية في تعقلها له وان
كان الثاني فلا تعقله البتة لانه اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها بحصول
صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصلت صورة اخرى
مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع
ان تقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض
على هذا بانا لا نم انه اذا لم تكن صورة العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى
مماثلة لصورة ذلك العضو لم لا يجوز ذلك اما لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية
وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان
تكونا

تكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين المعقول
من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالين في محل محسوسين و
الصورة العقلية من السماء عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس والسماء الموجودة جوهر محسوس موجود في
الخارج محيط بالارض وايضا لا نم ان العاقلة اذا كانت متعقلة بمحلها بصورة مماثلة لا يلزم اجتماع
صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها وايضا يلزم تعيين
هذا الدليل ان النفس عاقلة بعض اتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة بشيء منها في وقت من الاوقات والجواب
عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما في العقل معلوم من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك
ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها وقول المشكك الصورة المعقولة من
السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية
السماء واما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل واحد منهما يتميز عن الاخر
بفصل الحقيقة بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف الصورة
المعقولة من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية وان اختلفا في العو رض
واختلاف العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان
الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا
كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون عاقلا بمشاركة الجسم
فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هف فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا
النوع من الحلول لاقتران ملو اقتران الشيئين المتماثلين دون الاخر غير معقول مع ذلك فالمحال المذكور الشيباني
باق بحاله لان حاصله تكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن الثالث ان بعضا
النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها
وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع فالنفس مدركة للقسم

١٧٠

الاول واما لما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للقسم الثاني الا عند المقابلة تقرير الوجه الخامس ان
عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة واستغناء العارض عن المادة يوجب استغناء موضوعه اما الاول
فلان عارض النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت
مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض عن المادة على تقدير المعروض
استغناء عارضه عنها يلزم ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستلزم احتياج
عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة
للجسم في الضعف والكلال وذلك لان القوة المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة جسم فيكون الجسم
آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الالة يقتضي اختلال المشروط واعتبر
قوى الحس الحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال لانها قد تقوى افعالها مع ان الجسم
صار ضعيفا فلا تكون الناطقة منطبعة في جسم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة
في الجسم لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل
القوية الشاقة وذلك لان افاعيلها لا تصدر الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس
عن المحسوسات عند الاحساس فان افعالها انما تكون بتأثر وتغير طبيعة المنفعل وينفعل عن المقاومة فيه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه تكون على خلاف طباع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى
منها مكوناتها لان الطباع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع تقتضي
الوهن فيهما جميعا ولذلك لا تشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في
الاجسام لا يكلها تكرار الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة
للمسترشدين وانما تمكن ملكة المجاهدين والمناجاة العلمية تكون هكذا وفائدة ايرادها عدم الاكتفاء
ببعضها ان بعض النفوس ربما يطمئن قلبه الى بعض منها ولا يطمئن الى غيره والبعض بخلافه لتفاوت
الاستعدادات لقبول اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما تتعلق النفس لقبول النتيجة من دليل
وسلفها من مجموع فيورد الجميع لهذا ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض

ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك لان النفس الناطقة لا يكلها تكرار الافاعيل صح

لا يقتضي اختلافها مذهب ارسطو واتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ومذهب طائفة
من المتقدمين انها متخالفة بالماهية واختاره الامام الرازي واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد
واحد على ما هو مع ان حدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد
قيل فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون
الحد بالنسبة اليه كما يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا وللقائل ان يقول ان الحد الواحد منطبق على يحتمل ان م
تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع واما القائلون باختلافها بالماهية فقد
احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن و
العفة والفجور وليس ذلك الاختلاف بسبب اختلاف المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج
وهذه العوارض تبقى بحالها وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب
الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس
واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فعلى هذا واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها الخ
الا ان هذا الدليل تقريره ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية
لان الملزومات وان اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل
النفوس والعوارض المختلفة ومجموع النفوس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي ان يكون كل جزء
ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان تكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء
الاخر يعني العوارض وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو
موافق لما ذهب اليه الملليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار الامام الاول ولهذا قال وهو
ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم
اما على قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع

الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظ الفساد بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية اما واحدة
او كثيرة فان كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان تكون نفس زيد بعينها نفس
عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو اللازم
الاول وان انكسرت فقد انقسمت والحال انها قبل التعلق كانت واحدة ولم تكن الكثرة حاصلة فيها فيلزم بطلان
النفس وحدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاول وهو اللازم الثاني وان كانت كثيرة فلا
تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلقها بالامور
المختلفة بها وحدتها وبقي ذواتها من غير اولوية وترجيح البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي
يمتنع وهذا هو اللازم الثالث   وهي مع البدن على التساوي   اي النفس مع البدن على
التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد وهذا حكم
ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين فلو كانت لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين
وهو مح ولو كانت نفس واحدة متعلقة بما فوق بدن واحد لزم ان تكون معلوم احدهما معلوم
الاخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الاخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة
ولا تفنى بفنائه   اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها مجردة في ذاتها وكمالاتها
غير منطبعة في جسم تنعدم بعدمه بل انما هي ذات آلة في الجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها بل هو باق بما هو مستفيدة الوجود منه ولانها غير
قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل
البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل
قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد وهو لا يكون بعينه موصوفا
بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل الباقي بالفعل
غير محل الفساد بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركيبها من جزئين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر
الباقي

الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة فلا
يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان العدم عرض ثبوتي
فلا تستدعي محلا وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب
كونها مادية فكذلك امكان الفساد وايضا لا يجوز ان تكون مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى
الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما والجواب عن الاول اما هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي
وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا والجواب عن الثاني ان كل واحد من الامكان السابق هو
الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن التحقيق ان هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس تكون   البدن ثم
محلا لامكان النفس الناطقة اي لامكان الاستعدادي بوجودها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة
فيه لتعلق كاملة فحدثت النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير
البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر النفس فينقطع علاقتها عنه وعدم هذا الاستعداد لا
يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث هو مدبر عدمه
من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات
جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن
لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي
مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة
يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة
بدون حدوثها من حيث الذات فبالوصول صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث الذات وامكان عدمها
من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي
انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه فتحقق انه لا يجوز ان يكون محلا
لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض هذا هو الفرق بين الامكان السابق ولا امكان الفساد والجواب عن الثالث
ان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام لا بد ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وح

لانه اما ان يكون ذات وضع اولا والاول يلزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزئي لما له
وضع له وكل جسم جامع والثاني لانه اما ان يكون ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت عاقلة بذاتها لما
سنعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا فلم يحصل ما مر وهو فرضنا جوهر مجرد عاقل
بعد فنا البدن وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول محال لانه
لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات قوام بانفرادها وقد بان مبطله ثم ذلك والثاني ايضا محال لانه يلزم
ان تكون باقية بما فيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المط ولا يصير مبدا لصورة لاخرى
والا بطل ما اصلناه من التعادل القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ بمعنى
ان النفس التي صارت مبدا الصورة زيد مثلا لا تنتقل الى بدن اخر وتصير مبدا الصورة الاخرى فنقول لانه
اي لو صارت مبدا لصورة اخرى بطل ما اصلناه من التعادل وهو ان يكون بالبدن نفس واحدة والثاني
بطل لما اصلناه من التعادل الملازم فلان النفس حادثة لما بيناه وحدوثها عن المبدا القديم موقوف
على حصول شرط وانه لا يمكن حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في سائر الاوقات وذلك الشرط ليس
الا حدوث النفس عن المبدا القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان يكون
مستعدا لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فان قيل النفوس
وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية فيلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه
الخصوصية كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن مستعدا
للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلقا به معا وان لم يكن مستعدا لها بطل التناسخ وتعقل بذاتها
وتدرك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد العقل هو ادراك الكليات
وحصولها او ادراك بالادراك الجزئي ان شاء الله هكذا في التجريد لتوهم وان كان عند بعض لا تدرك شاملا للتعقل
ايضا ولكنا نصطلح على ما شاء ان النفس تعقل بذاتها وتدرك بالالات والمراد بقولنا انها تعقل بذاتها ان الصورة
المعقولة ترتسم في النفس لا في القوة الجسمانية التي هي الة لها والمراد بقولنا انها تدرك بالالات ان الصورة المحسوسة
والمخيلة والموهومة ترتسم في الاتها لكن ادراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الالات والدليل على ان الصورة
المعقولة

١٧٣
المعقولة ترتسم في النفس لا في الالة التي هي القوة الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة
في الالات لكانت مختصة بمقدار معين واين معين ووضع معين لكون الالات كذلك والحال فيها
ايضا مختص بها فلا يكون ملائمة لما ليس له هذه الاعراض فلا تكون كلية فاذا فرضناه صورة عقلية تكون
غير عقلية هف والدليل على انه يدرك الجزئيات بالالات انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين
الجناحين المختلفين في الوضع المتشابهين في الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج او غير مستند الى الخارج لان
ذلك لم يكن موجودا في الخارج فهو في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير ما ارتسم فيه الجناح الاخر
والا استحال حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها
مشتركة بين الافراد فلا بد وان ترتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فان ادراك الجزئي
للنفس انما يكون بالالات وللنفس قوى تشاركها غيرها من الغاذية والنامية والمولدة وقوى اخرى
اخص لها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي للنفوس الناطقة قوى يشترك فيها الانسان
والحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي يشترك فيها الانسان
والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشرة يحصل بها
ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص منها ولنفسها تختص بالانسان وهي قوى يحصل بها الادراك الكلي
اما القوى التي يشترك فيها النبات والحيوانات العجم فما هو لها لاثنتان لاجل الشخص وهي الغاذية و
النامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة فهذه القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل
الغذا الى مشابهة المغتذي لتسد البدل عما يتحلل منه بعمل الحرارة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي وتحيل
فعلها هو الغذاء وغايته الخلف في بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في نشو المغتذي على
تناسب طبيعي يخرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض او العمق وبالعكس
وقوله يتم بها النشو يخرج به السمن والنامية والغاذية يتشاركان في العمل فان كلا منهما يحصل الغذاء
للحرارة وشبهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل هو الاغتذا وان كانت زائدة فهو نمو
واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مادة ومبدا لشخص اخر وهي نوعان

سولدة وفعلها ما ذكرناه مصورة وهي التي تفيد استحالة الغذاء الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي
انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان التي تركيبها
عجيب قريبة مزاجها من الاعتدال وبعيد عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث من كل
نفس بعض كيفية فاعلة مناسبة للحيوة لكونها آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب ويعينهما على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذن
لو لم يصير بدله لما تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد النفس المركب لتعلق النفس فحكمة الصانع تعالى
تقتضي احداث قوة تجد ما يشابه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيصير اليه بدل ما يتحلل
وكانت ولما كان العناصر متنازعة الى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية اقتدارها على ان تشام دائماً
العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع ولما لم يمكن استبقاء الشخص ابداً فقدر بقاؤها على سبيل التوليد
فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال وسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما يعذر ذلك
لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما
يكون مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات
قوة تصرف في المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً في المادة المحصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان تم الشخص فاذن النفس النباتية التامة انما تكون ذات
ثلاث قوى تحفظها الشخص اذا كان كاملاً وتكمله اذا كان ناقصاً وتستبقي النوع بتوليد مثله
وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو
مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس
لها شعور اصلاً   الغاذية تخدمها قوى اربع الجاذبة وهي التي تحدث الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء
اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيواناً ولا طبيعية لان الغذاء
يزداد عنده انتكاس فيكون الحركة اما لدفع دافع من فوق او لجذب جاذب من تحت المعدة ولا دافع بطل
لان الغذاء قد يجذب به المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين الثاني ولهذا يجوز جذب المري المعدة الغذاء
من

١٧٤

الى من الفم عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب الاشياء اللذيذة اقوى ولهذا يخرج
الحلو بالقيء بعد غيره وان تناوله المغتذي اولاً واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن العضو قريبة
العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان بها وقت الجماع بان احليله يجذب الى الداخل واما في سائر الاعضاء فلان خلط
الاربعة معاً يخص الصفراء والدم والبلغم والسوداء المختلطة في الكبد ويتميز كل واحد منها وينجذب الى عضو معين
فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما كان اختص بخلط خاص والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى
ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة ان تحتوي على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وجه لا يكون بين سطح
باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس ذلك الاحتواء بسبب مثله المعدة فان الغذاء اذا كان قليلاً والماسكة قوية يحصل
هذا الاحتواء فلهذا جاء الهضم وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن كذا ما مكث
نزل المني بطمثه لا نتفيش وكذا قياس سائر الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح ان تحيله الغاذية
ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءاً من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءاً
من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاولى في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما تنضجه المطبوخة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كاملاً كيلوساً وهو جوهر
مشبه بماء الكشك الثخين الثالثة في الكبد وهو ان يصير الغذاء بعد ان يجذب من المعدة اليه بحيث يحصل
منه الاخلاط الاربعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءاً من العضو والدافعة للفضل
والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرد كأنها تنزع عند دفع ما فيها الى اسفل
وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة و
الدافعة بالنسبة الى ما عدا جميع البدن وفيها ايضاً هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو
غير السمن وان كانا مشتركين في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه فان
النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلباً لغاية ما وهو تمام الخلق يختلف في الشمس
وايضاً قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل
النمو والهزال يقابل السمن والمصورة باطل القوة المصورة بانا هذه الاشكال والصور والاعراض افعال

محكمة مركبة فاستحال صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة بما يصدر عنها بحسب اسنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر
فانه يجوز ان تكون الصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
وعلى تقدير ان لا تكون فاعلة لم يلزم بطلان ما يجوز اسناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد
لا من جهة الفعل   واما قوة الادراك المسمى منها اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده
نظر   لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة التي
هي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس باطنة مبتدءا بالحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد
البدن ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل و
غيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر فانه يجوز ان تكون
قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين من هذه الكيفيات فيجوز ان تكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه
الكيفيات ولا يتم فعل هذه القوة الا بالملامسة ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون
هذه القوى فيه فان الادراك نوع من الانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه   ومنه الذوق
ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد   ومن الحواس الظاهرة الذوق و
هو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في احتياج الى الملامسة ولا يتم فعلها
الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة وبشرط ان تكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعم من المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون عادمة الطعم في نفسها لتخالطها ما يرد على جرم
اللسان من المطعومات وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به   ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل
من ذي الرائحة الى الخيشوم   ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها بالهواء
الواصل فيبقى ذي الرائحة وليس بموجود صول الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء
منها رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة ويدرك كل واحد منها شمة احتراقا وكذا

ومنه

١٧٥

ومنه السمع وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ   ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة
مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
مقاوم له ويتوقف الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ   ومنه البصر ويتعلق بالذات
بالضوء واللون وهو راجع هنا الى تأثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه لخروج الشعاع فان انعكس
الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي   ومن الحواس الظاهرة البصر وهي
القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتقاطعان وتتاديان الى العينين بعد تقاطعهما
يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن
والقبح والا جاد هنا راجع الى تأثر الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقوله هنا لانه لو ابتغى الروية
لله تعالى كما هو مذهب الاشعري لا يكون في حق الله تعالى بتأثر الحدقة وتأثر الحدقة انما يكون بانطباع و
يجب الروية عند حصول شرائط الروية وهي سلامة الحاسة والمقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط
وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا   سو وقوع
بمعنى المنع للشعاع لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصل هذه الشروط والا جاز ان يحضر عندنا جبال
وانتحاص لا ندركها وهو عين السفسطة والروية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المعتزلة
ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر
وراسه عند العين ويكون الذي يجاور بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما كان المبصر
اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فتراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق
فتراه البصر اصغر الى ان يتفاوت الخطوط ويصير كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فتراه
البصر كنقطة وبعد ذلك يتجاوزه فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع عن العين الخروج الحقيقي بل معناه
خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ولهذا قال ان القول بخروج الشعاع باطل لان الشعاع ان كان جسما
يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل بالكرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع على تقدير كونه
جسما لان حركته لا تكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قاسر ولا طبع ولا ارادية وهو ظ

وان كان عرضا يمتنع الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو مم
والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا والسبب في كون
ابصار المرئي الواحد متعددا ان النور الممتد من العينين على هيئة المخروطين قد يقع في سهم المخروطين فانه
اذا وقع بينهما المخروطان عند الرائي دفعة واحدة ابصر العينان المرئي متعددا   ومن هذه القوى
بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة والمبرسم ما لا تحقق له والخيال والوهم
المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة وللعمل المركبة للصور والمعاني
بعضها مع بعض   لما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا
خمس وذلك لانها مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهو ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة
بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس فالاولى
المدركة للصور وهي المسماة ببنطاسيا والحس المشترك لانها تدرك الخيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية
اليها والذي يدل على وجوده وجوه الاول انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون
هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما
ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها
اللون الجزئي والطعم الجزئي معا وهو مما لا يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا
الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس يحكم بها بين المحسوسات فاسند الحكم اليه وهو فعل النفس الى القوة
لانه الة الفعل كما يسند الى ما يجد رغبة حقيقية يستند اليه مجازا الثاني انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التذكر او التخيل والبصر وحده انما يرتسم فيه صورة المقابل
او الجوالة كالنقطة والشعلة التي يرتسم فيها الصور محسوسة فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها هيئة تلك النقطة ويبقى
قليلا وتتصل بها صورة الابصار الحاصل ويبقى فيها ايضا قليلا هكذا حتى تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفي بعضها
تتصل
ببعض

١٧٦

ببعض فترى النقطة خطا او الشعلة دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الاحوال التي
يتخيلها الانسان في عامة اوقاته لقوة الادراك وما يدرك على سبيل التخيل بسبب ضعف الادراك و
الى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة وتقرير الكلام من جملة القوى الباطنة
بنطاسيا لرؤية القطرة خطا اي انما يكون هذه القوة خطا متحققة لانا نرى القطرة خطا مستقيما
فلو لم يكن متحققة لما رايناه كذلك الثالث المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل
حواسه ولا يرتسم ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهده المبرسم والى هذا اشار بقوله و
المبرسم ما لا تحقق له اي لرؤية المبرسم والثانية الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ فيجتمع فيها مثل
جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس
كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدركهما جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا انعدم صورهما كل واحد منهما عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة
مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد عرفت انه لو
كان بقوة واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهو قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة و
ادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم كما يحكم الحس كان هذه وهذه المعاني لا
تدرك بالحس الظاهر فلا بد لها من قوة اخرى هذه لها الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم
الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ كالخيال الحافظة للصور
غير الحافظة للمعاني الخامسة المتخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض فتارة تركب الصور
وتارة تركب المعاني وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذلك تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى و
الصورة عن المعنى وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم دونه تسمى متخيلة والذي
يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لقوة غير القوة التي بها القبول او الحفظ للافتراق
وكل من هذه القوى الة جسمانية فالة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ والة الخيال الروح

المحبوبة في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير وانما سمى الناس الى
الحكم بان هذه هي الآلات ان النقص اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه في الفعل المختص به وهذه القوى
الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
لما فرغ من مباحث
الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض اى اجناسها العالية كم هي
فمذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحتها تسعة ومذهب
طائفة اخرى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو ومن تابعه
كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وهو اما
ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية
او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف واختار المص الاول فقال وتنحصر في تسعة اى وتنحصر الاجناس العالية
من الاعراض في تسعة ولا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة
واما ان احدا من الاجناس العالية منحصرة في التسعة لا ينتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس
حتى يلزم النقض واعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول
كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطئ او على
سبيل اللازم الذي يحمل على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وان لا يكون اثنان منها او اكثر
مندرجة تحت جنس وان لا يكون كل واحد منها تمام جزئياته المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم
يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه   الاول الكم
فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد وشيمتها قبول المساواة وعدمها والقسمة
وامكان وجود العاد وهو ذات ... وبعض ... حصول التنافي وعدم
الشرط دلالة على انتفاء الضدية ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها

اما

وجودا من الكيفية وشيء وجودا من البواقي
وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية
وليس مقصودا على

الاول لما فرغ من المباحث المتعلقة بكل من التسعة فبدا بالكمية لانها اعم الوجود للمقارنة الكيفية واما انها
اصح من غيرها فلان غيرها غير متوقف في ذاته موضوعه توقف الكمية والكم عرض يقبل القسمة والتجزية
لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك
هو نهاية لجزء منها او لا يمكن ذلك والاول هو الكم المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما
ان يكون قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات هو
المقدار وهو ثلاثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلاث اعني الطول
والعرض والعمق او لا فالاول هو الجسم التعليمي والثاني لا يخ اما ان يقبل القسمة في جهتين او في
جهة واحدة والاول هو السطح والثاني هو الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل
هو العدد والكم المتصل خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة
فان هذا القبول لاجل الكمية لا لما عرض له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متساويان في الجسمية ومتفاوتان
في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير
لان الجسم الصغير يساوي الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض
فيه شيء غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لا لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي
وقد يطلق قبول القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولابد
في هذه القسمة من حركة وهذه القسمة يمتنع ان تطرأ على المقدار لان القابل للشيء لابد ان يبقى مع المقبول
والمقدار لا يبقى بعد طريان القسمة بهذا المعنى فانه اذا طرأت بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران
اخران لم يكونا قبل القسمة ولا كان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول
لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فهذه القسمة قابلها الهيولى والسبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه
القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان
المعد يجب مفارقته عند المسبب ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد واحد او غيره فيكون ذلك الكم معدودا له
واما كون المنفصل كذلك فواضح واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزية فيجب

السبب

١٧٧

يجب ان يكون قابلا للتقدير لان التضعيف تضعيف في العدد والعدد مبداوه الواحد فالمقدار
قابل لذاته ان يفرض فيه واحد وغيره ويصير هو معدودا به فقد تبين ان للكم خواص ثلاثة
لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتي
هو العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته لكم
الذاتي والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا في الكم الذاتي كالطول والقصر فانهما يعرضان
للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذلك وذلك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة
الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذلك قليل الثاني ان يكون محله للكم الذاتي
كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي الثالث ان يقال هذا البياض طويل او قصير وهذه البياضات كثير الرابع
ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لانها ذات كم بالذات
بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدة او العدة ويعرض للكم المنفصل للكم المتصل الذاتي
المتصل العرضي اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزئة فيعرض
لها العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه
يقدر بالمقايسة الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب انقسامه الى الساعات
والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه كما متصلا
بالعرض وقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما ولهما اشارة الى ما ذكرنا اي ويعرض الكم المنفصل الذي
هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم بانه متصل ومنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور
في القسمين اي المتصل الذاتي والعرضي والضمير في قوله وفيهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل و
المنفصل ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خاصة اضافية وهو عدم قبول التضاد
واليه اشار بقوله وفي حصول المنافي مع عدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اي وفي حصول منافي
الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية
للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول منافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض
انواعه

انواعه عارض لبعض وبعضه معروض لبعض فلان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح
عارض للجسم والجسم معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما واما بيان حصول منافي الضدية للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض
والبعض مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط
الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا
وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع
الثلاثة بالضرورة تغير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم
الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف
لانه بين كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين
فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى
شرطها انتفت الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة اذ يوصف كل من
الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ
يقال خط ازيد من خط اخر او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد
من خط اخر او ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى وانواع المتصلة قد تكون تعليمية وان كانت
تختلف بنوع من الاعتبار انواع الكم المتصل القار اعني الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية
وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقادير بحسب هو مقدار مع عدم الالتفات الى
المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شيء من الاجسام والاعراض التي تكون في
سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا
واذا تخيلنا الخط من غير التفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم والرياضيات يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا

الوجه قوله وان كان يختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان كان الانواع الثلاثة تختلف بنوع من الاعتبار
فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوجد بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين والخط
والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نتخيل بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا
الا ان نتخيل له جهات يكون ذلك المتخيل ذا حدود فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذا الخط لا يمكننا ان نتخيله
بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض ويختلف الجوهرية لما يقال في جواب ما هو
بمعنى عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى البرهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار
الى عرض والتقوم به بمعنى عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية
انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع ولا دلائل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها الكم بانا [illegible]
الدليل العام فتقريره ان يقال ان معنى الجوهرية قد يتخلف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة الى هذه الانواع ٤
معنى الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما
تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي
قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل
الاشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير عن الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي
عرض قائم بالجوهر لا جوهر متقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح لا يحصل للجسم الا بواسطة
التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهم ان يتصور ا
اجساما غير متناهية وما يكون اثباته للشيء محتاجا الى البرهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما
للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص
بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان الجسم قد يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون
من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه
مقدارها والمفتقر الى المقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص
بالعدد

١٧٦

بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد عرض فقوله
والتبدل الى قوله بمعنى عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الادلة الخاصة
وفي كلامه لف ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى البرهان يتعلق
بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق
بالعدد وليست الاعراض اعداما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة السطح طرف
للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف هل هي اعدام ام لا و
اختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف ينتهي بها كمالات الاطراف اعني الجسم ووضع
نهاية ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لانها لو كانت اعداما امتنع ان ينتهي ذو وضع بما
لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاعدام ذوات اوضاع
وكون الاطراف متصفة بالاوضاع مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون اعداما لان الموجود
الموجود قد يجوز اتصافه بالاعدام كاتصاف الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما واما بيان اتصافها
بالاعدام مع نوع من الاضافة فلانه عند انتهاء الجسم يتحقق ثلاثة امور احدها السطح الذي هو
مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها اضافة تعارض
تارة للانقطاع فيكون في الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون السطح مضافا
الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة
ق وكذا اعتبار الامور الثلاثة في الخط والنقطة وما قيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف
نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين اذا التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخ
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام الخط
عرضا وكذلك السطحان اذا التقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر
وانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا التقيا عند تلاقي الخطين يلزم
التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قائمة بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح

عمقا والخط عرضا وكذا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة فيظهر ان الاطراف ليست اعداما بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والحجم والسطح لا حظ له من العظم والحجم من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والحجم من جهة الطول والعرض وكذا لا امتناع في تداخل الخطين من جهة العمق والعرض اذ لا حصة للخط من العظم والحجم من جهة العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والحجم مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والحجم حيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان

الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب فانه اذا كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه وعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليست من الامور الموجودة في الاعيان بل اعتباريان اذ ليس في الخارج شيء يقال له انه متناه او لا متناه بل انما يعرض للكم عند حصوله في الذهن

الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجتماع واقسامه اربعة

لما فرغ من الكم شرع في الكيف ولا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يكون للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد وان يوخذ فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها نعم يمكن ان ترسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره فبالعرض تميز عن الجوهر وبقولنا

وبقولنا لا يقتضي القسمة تميز عن الكم وبقولنا لا قسمة تميز عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منهما يقتضي اللاقسمة وانما قيدنا الاقتضاء بالاولي ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي القسمة بالواسطة فان العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وبقولنا لا يتوقف تصوره على غيره تميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كل منها يتوقف تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به وتكون جملتها بالاجتماع مختصة به فيكون القيود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا بوجود النفس اولا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني نوع اما ان يكون متعلقا بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات والثاني نوع اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني يسمى كيفية محسوسة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لاختلافها في الحل والمزاج لتحولها

اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدا بالكيفية المحسوسة لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات اما مختص به كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستقر في الكبد وكحلاوة العسل فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج ولانها يحدث منها انفعال في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها سميت باسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس شيئا وسميت بلفظ الانفعال الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها للمناسبة والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري فلا حاجة الى الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافها في الحل اي حكم الشيء على هذه الكيفيات

وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها يتبع الانفعال

ولا يحمل على الاشكال وبالعكس اما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضا
والاشكال غير متضادة واما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان
والضوء والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج لانها اعم من
المزاج لان الكيفية المحسوسة تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية
فيكون هذه الكيفية اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص   فمنها اوائل الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها   قدم البحث عن الكيفيات الملموسة
لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا يوجد جسم من الاجسام العنصرية خاليا عنها
واوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف
سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها
والبواقي منسوبة اليها والكيفية الملموسة اما فعلية تفعل الصورة بتوسطها في المادة واما انفعالية
تجعل المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة
انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة
والثقل تابعة لهذه الاربعة   فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس
وهما متضادتان وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة   الكيفيات المحسوسة
بالحس ظاهرة غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما تحتاج الى التنبيه على مفهوم اسم
بعضها بسبب المناسبة بالغير فما ذكره من خواصها لم يقصد به تعريفها بل قصد به بيان احكامها و
الحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات لانها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين
المركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة فاذا اثرت الحرارة فيه فالالطف اقبل للتصعيد
من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل
الابطأ فتتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها حدث المركب من التشاكل ويلزم عند تفرق تلك الاجزاء
اجتماع المتشاكلات لمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات

والبرودة

١٨١

والبرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل
التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف في طباعهما
والحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة التي للنار في الحقيقة مثل الكيفية المناسبة
للحياة المسماة بالحرارة الغريزية فانها مخالفة لحرارة النار في الحقيقة لان حرارة النار مفسدة للحياة
وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة من الكواكب المنيرة   والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة   الرطوبة
كيفية يكون بها الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي يصير
بها الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يبتل
فالجفاف في مقابلة البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين
والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن
وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية   والثقل كيفية يقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق مركزه مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة
باعتبارين   من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل توجبه البرودة والخفة
توجبها الحرارة ذكر بعد اوائل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية
يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم
الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال
بالاعتبارين احدهما كيفية يقتضي الجسم بها ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون هناك حركتان المركزيتان
متضادتين لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء

الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا احيس الى الارض نفسها كانت الارض سابقة الى المركز وكذا
الحركة الاضافية فانها لا عتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة مع المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك على المحيط وهذا مثل الهواء فانه اذا رسب في
الماء وبطبعه على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير
ويختلف بتضاد   اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير قاسر
خارج عن الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث عن طباع الجسم وحده اما ان يحدث
عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند
تبرزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة و
الحركة يمتنع خلوها عن احد حالتي السرعة والبطوء لان الحركة تقع في زمان ما يتحرك المتحرك فيه
مسافة او وضعا او كيفا او كما في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل منه وكذا في زمان
فيكون الحركة الثانية اسرع من الاولى وان وقع في زمان اكثر منه فيكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها
عن السرعة والبطوء والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فما هو سريعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى غيره والحركة
لا تخلو عن احدهما الشدة والضعف والطبيعة التي هي مبدأ الحركة امر لا يقبل الشدة والضعف
وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها
دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يشتد ويضعف حتى تقتضي الطبيعة بحسبه
حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة
وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كل
من هذه الثلاثة من حيث هو امر ثابت ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة بثابت فلا شيء
من

من هذه الثلاثة بمقتضى الحركة ولانه لا كلام في هذه الثلاثة من حيث هو متشابه الاحوال
والذي هو مقتضى الحركة يقتضيها شيئا فشيئا فلو اقتضى واحد من هذه الثلاثة الجزء الاول من الحركة
لدام بدوام علته فما وجد جزء اخر بعده وكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضمام شيء اخر الى كل من هذه
الثلاثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة فلو
اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها يلزم ان يكون الجسم في حالة
واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة واذا امتنع اجتماعهما مع انهما ممكنان
موجودان يتواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد   ولولا ثبوته لتساوى ١٨٤
ذو العائق وعادمه   اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ الميل
ما بالطبع تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم
ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما
متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل
طبيعي ومعاوقة ما بالطبع يقطع مسافة اكبر فتبين انه يقطعها في زمان اطول و
لنفرض جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض وله نسبة الى الميل المفروض اوله نسبة
زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض اوله لتكون مثل زمان عديم المعاوق يتحرك به
بالقسر مثل مسافة فتساوي حركتا معنوي ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه
من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا   وعند اخرين هو جنس
يحسب تعدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه المتغل واخرون منهم جعلوه
متغايرا ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل غيره هو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء
بعضها لذاته من غير شرط وبعضها لذاته   ما ذكرنا من اثبات الميل هو راي الحكماء
وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان كل جسم
من الاجسام جهات ست ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستة ويتماثل الاعتمادات

جنس الجهة ويختلف باعتبار تعدد الجهة وعند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد
بالنسبة الى جهة السفل وعند اخرين منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء
الجسم فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات
الاعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو و
اعتمادات غير لازمة وهي اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل وينقل الاعتماد
الى المحل الا غيره وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل فكان الاعتماد ممتنع الانتقال وامتنع
حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى محله غيره والاعتماد حقد ورلنا لانه يحدث
بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا ويكون بحسب قدرتنا ويتولد من الاعتماد اشياء بعضها
لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد عنه لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته
بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله اما الاكوان فلان الجسم يختص بجهة دون جهة حال
حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القريبة
يوجد شيئا فشيئا والقاسر وجد في الاول الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد
بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي تولد لذاته الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد
لذاته بشرط المصاكة واما الذي تولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف
فيتولد من المجاورة التي تتولد عن الاعتماد واما الالم فيتولد من التفريق الذي يتولد من
الاعتماد   ومنها اي المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان ووسط اما حقيقة
وطرفي السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في ادراك الوجود وهما متغايران
حاصلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني اثر للنار جسما لحصل ضد المحسوس
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في القابل وهو ذاتي وعرضي اول وثان والظلمة عدم
ملكة   ومن الكيفية المحسوسة للمبصرات ومنها اي المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات
وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان وللون اي لكونه حقيقة تنبيه على بطلان قول
من يزعم

تمام المحمل

١٨٣

من يزعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من خالط الهواء بالاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم
والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل
البياض منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا وانه
يرى قبل السلق ح كان شفافا واختلاط بعد السلق منتف لكونه اثقل واتقل ودليل على عدم
مخالطة الهواء وعلى تقدير كونه سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه في الخارج كما يجوز ان يكون
سببا للتخيل وللون طرفان السواد والبياض وباقي الالوان متوسطة بينهما وهما متضادان
لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما قيل ان السواد و
والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة منظور فيه لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند
اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته
والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد
وغاية البياض واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو
البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
ح لان الذي لا يبقى على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه ح يلزم ان لا يكون
شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء
في الادراك لا الوجود اي الضوء شرط لادراك اللون لا شرط وجوده وزعم الشيخ ابو علي
ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند
عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان اللون لا يرى
عند عدم الضوء فعدم الرؤية بسبب الظلمة فان الظلمة مانعة عن الابصار ولذلك يرى في الغار جالسا
خارج الغار اذا اوقد نارا وجعل الهواء الحائل بيننا وبين ذلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان
يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية هو الضوء لا بسبب منع الظلمة لا بتقابل الضوء

(يرى م) (الغار وبين م)

ليس شرطا في الرؤية لانا من في الغار الخارج مع عدم الضوء بين من في الخارج لان الهواء مظلم الا انا
نقول الضوء الواقع على المرئي شرط رؤيته لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي والحق
ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون عند ضعف الضوء وهذا يدل
على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني
ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء
الفصل فاحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حتى ان المغايرة
بينهما مستفادة من الحس لان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء
كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد والبياض قد يتشاركان كما في الضوء مع اختلافهما
في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف فيكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا وانما كان الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وذلك لان
السواد الشديد يخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف فلا يخلو اما ان يكونا الاختلاف
بالحقيقة او بالعرض والثاني ممتنع والا لما امكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا
ان التفاوت في السوادية فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ونشير هنا الى رد ما قال المقول (فيتعين الاول م)
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات
على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية
وذاتياتها ومع الماهيات وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها يتقدم عليها اذ هنا [illegible]
يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى بعضها اقدم او اولى او اشد ويتقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الوجود المتقدم
بالوجود كنسبتها الى المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات
بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض والمقول بالتشكيك اذا كان من لوازم حقيقة
الجزئيات لا بد وان يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف
الملزومات

الملزومات والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا في ان الضوء جسم ام لا
فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لانه لو كان
جسما وهو مبصر لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نورا ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس
ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته كلما ازداد كان ما تحته اظهر فثبت انه لو كان جسما لحصل ضد (لازم)
المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر ولا يمكن ان يقال لو كان الضوء
جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل عند دخول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج (حصول م)
من قال ان الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس والنار وغيرهما وكل منحدر متحرك وكل
متحرك جسم وبان الضوء متحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم واجيب بانا لا نسلم ان الضوء
منحدر بل الضوء يحدث في قابله المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عالي سبق الى الوهم
انه منحدر ولا نسلم ان الضوء متحرك بحركة المضيء بل الشمس يتحرك فيحدث في مقابلها الضوء
وينعدم ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة الا ترى انه عند انتقال الشمس من
موضعها الى موضع لم ينتقل بانتقال الشمس فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم
بالمحل حادث بحصول مثله في الجسم المقابل له ككيفية كضوء الشمس فانه عرض قائم بها حادث بحصول ضوء
آخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي ما حدث من ذات المضيء
والعرضي ما يحدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان فالضوء الاول حاصل
من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني الذي حصل من المضيء
لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس
والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء الذي من شانه الضوء
اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج الى ان يحدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما فتكون
الظلمة عدم ملكة للضوء   ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من قرع المعلول
للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل بقاؤه لو وجدت ادراك هيئة الصوتية و

يحصل منه اخر من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات قيل ان الصوت جسم و
هو باطل لان الاجسام مشاركة في الجسمية ومخالفة بالاصوات وما به الاشتراك غير ما به التخالف
ولان الاجسام مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكلا هما
باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر والصوت ليس بمبصر اذا عرفت ذلك فنقول الصوت
يحدث من تموج الهواء المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن كون انتقال هواء
واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل عبارة عن احداث
تصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع والقلع وهو امساس عنيف
او القلع وهو تفريق عنيف فان القلع والقرع كل واحد منهما تموج الهواء لان سطحي المسافة
التي يسلكها القالع او القارع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انضغاط الهواء المتباعد منه للتشكل
والتموج الواقعين هناك فالقرع والقلع اللذان بينهما سبب التموج الذي هو سبب قريب
للصوت مشروطا بالمقاومة لا بالصلابة فان قرع الماء يوجب الصوت مع عدم الصلابة
وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي في تموج الهواء
الخارج عن الصماخ واليه ارشد بقوله في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود
له في الخارج بل انما يحدث في السامعة عند ملامسة التموج عند بلوغه الى الصماخ واما قبل
ذلك فلا وجود له اصلا وهذا باطل لانه لو كان كذلك ما ادركنا الصوت الا في تلك الحالة فقط
ولو كان ادركنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة عند وصول الصوت الينا لان الجهة
لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما انا لم ندرك الملموس الا حال وصوله
الينا لم ندرك باللمس ان الملموس جاء من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت ام بقاء اجزائه فلا وجود
معا بل توجد اجزاؤه على سبيل التجدد لانه نقض كالحركة والزمان وذلك لان الصوت
لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة
لكن استماع بقائها وهالها نا ندرك الهيئة الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة مجتمعة
قارة

فلوكانت

فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة قارة لم يكن سماع زيد مثلا على هذا الترتيب والتأليف الخاص اولى
من سماعه على سائر الوجوه لانا نسمع الهيئة الصورية لما هي وقد يحصل من التموج الحاصل بسبب
القرع او القلع تموج اخر وسمع صوت اخر وهو الصدى واعلم ان الهواء اذا تموج وقاومه مقاوم من جبل
او جدار املس بحيث يرجع هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول
حدث من ذلك صوت وهو الصدى ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت
او صامت متماثل ومختلف بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام باقسامه وله يعقل غيره
الصوت تعرض له كيفية يتميز بها عن صوت اخر يشاركه في الحدة او الثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت
باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا بقولنا تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن
الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت اخر يماثله
في الحدة والثقل لكنه ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائم وغير الملائم ليست بمسموعة
اما الطول والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة واما الملاءمة وعدمها فلانهما
مطبوعان والحرف اما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها اعني الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء
نحو وها دهي ولا يمكن ان يبتدأ بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما
صامت وهو ما عدا حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن ان يبتدأ به والصوامت اما
متماثلة كالباء والتاء وغيرهما اذا كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين كالمفتوحتين او
المضمومتين او المكسورتين واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم ومختلفة
بالعوارض بان يكون الحرفان من نوع واحد كالجيمين مثلا ويكون احدهما ساكنا والاخر متحركا و
يكون احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها والكلام ههنا في الحروف باقسامه فان هذه
الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا يسمى التأليف كلاما وهو مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او
نهي او استفهام وتمني ونداء وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلفة من هذه الحروف

١٨٥

ولا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام نفسي
وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف ولفظي وهو المؤلف من هذه الحروف
وقولهم لا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فهو
عين الجهالة وان ارادوا به ان مدلول هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي
والحق ان الكلام مطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف كقول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا لكن اطلاق الكلام على المؤلف
من الحروف اشهر من اطلاقه على مدلوله ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل
الثلاثة ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه الانحصار في التسعة
ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير
الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل
تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي
المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة
على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في
تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي تحدث
من الطعوم لا الاولى واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة فقد تجتمع في الجسم الواحد طعمان
او اكثر فيحس بطعم غير هذه الطعوم التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في
الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر
فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات وهي الروائح المذكورة ولا اسماء
لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم

بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف
ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني
منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال و
اللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال او استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى
اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية والصلابة والنفسانية حال
او ملكة لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاختلاف
بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا
استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض ومنها ١٨٦
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت من الكيفيات النفسانية العلم
وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت واحترزنا بالجازم عن الظن فانه تصديق
غير جازم لان الجازم هو الذي يرفع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله
مطابق عن الجهل المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اريد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد
ليس كذلك واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في العقل وهو ينقسم الى التصور
كما يتصور الشمس او تجرد العقل والى تصور معه تصديق كما يعلم ان العالم حادث والتصديق هو الحكم
بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه
تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم
المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى ما هو مباين لنفسه فان اريد بالعلم الذي جعل
مورد القسمة العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اريد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج
الاقسام الاخر عن ذلك وان اريد العلم بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والتصديق اللهم الا ان

يسمى القسم الثاني بالتصديق فيمكن ان يصطلح على ما شاء من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق على
الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم الثاني الذهنية الى غير الادراكية لا
ما لحقه وتقسيم ما لحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات
الملاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغيرها وتقسيم ما يجعله محتملا للتصديق او
التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت وغيره و
يسمى القدر المشترك بين الادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المعتمد
بسبب الاقسام الباقية بالعلم ويسمى يقسم الى التصور والتصديق المذكور ثم يقال العلم بمعنى اليقين
واليقين اعم من التصور والتصديق لان نفس العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة و
التصور مجرد عنها فلا يكون اعم منا التصور   ولا حد   اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التحديد ليس بحد بل تعريف بحسب اللفظ والاشيا
البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وكل احد يجد الانسان من نفسه من
هذه الكيفيات غني عن الحد والرسم   ويقسمان الضرورة والاكتساب
اي التصور والتصديق يقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب
ويعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم
العقل بنسبة احد طرفيه الى الاخر تصورهما وان كانا او احدهما متصورا بالنظر والمكتسب من كل
منهما ما يقابل ضروريه   ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير
لا بد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على المعدوم حكما ايجابيا
باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة مما لا يقع ممكنا او ممتنعا وكل ما يحكم
عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله
والاول باطل لان حقيقة الشيء المعدوم في الخارج حتى تحصل في العقل فتعين الثاني قوله
المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء
المعلوم

المعلوم في العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة عالما والتالي باطل فان الجماد لو حصل له صورة
السواد مثلا ولم يكن عالما بالسواد تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في المحل المجرد والجدار ليس بمجردة فلا يلزم ان يكون عالمة وقوله القابل يحتمل ان يكون صفة
موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة فحينئذ يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه ان يقال الصورة العقلية
المجردة قد يعرض لها صورة المتعقلات كصور المعقولات الاول التي يعرض لها المعقولات الثانية
فلو كان العلم هو حصول الصورة المعقولة في المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالصورة
التي تعرض لها تقرير الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابلة
للعلم اي لا يكون محلا لها العلم لان محل العلم ينبغي ان يكون قائما بنفسه والصورة
العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صور المعقولات فيها علما فلا يكون الصور
١٨٧ العقلية عالمة ولو لم يقتصر على القابل فقط لكان يكفي في الاشارة الى الجواب الاول لكن ذكر المجرد
ايضا تنبيها على ان العالم لا بد وان يكون غير جاري قوله وحلول المثال المغاير اشارة الى جواب
دخل اخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم لكان العالم
بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا او باردا او مستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل
بتمامه حاصلا في ذهنه وكلاهما باطل توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية
المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول امثال ماهيته في العالم والمثال يغاير لكثير من احكام الممثل
كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا او مستديرا
وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس الحرارة والبرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل امثالها
وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاصلا في الذهن بل يلزم ان يكون مثال تمام ماهيته
حاصلا في الذهن فلا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في
العالم يلزم ان يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وباحوال انفسنا لحصول المثال
والصورة فيها وليس كذلك فانه قد يعلم الاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير

وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المدرك من الانطباع
واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه تعالى ليس بالانطباع كما سياتي
ولا يمكن الاتحاد ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طايفة
الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى
بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشي بالشي غير ممكن لما بينا ان الشيئين لو اتحدا
واذا لم يمكن اتحاد الشي بالشي لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل
الفعال والذي يخص عدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيا فلو صار ذلك
الشي المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخ اما ان يكون كما كان هو عند ما يعلم آ او بطل
منه ذلك فان كان كما كان فسوا علم آ او لم يعلم وان كان بطل منه ذلك فلا يخ اما ان يكون
ذاته او حالا من احواله فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اي تغيرا من
حال الى حال وان كان الاول فقد بطل ذاته وحدث شي اخر ليس انه صار هو شيا اخر والاول
باطل بالضرورة وكذا الثاني والا لزم ان يكون معدوم الذات اولا استحالة وعلى التقديرين يلزم
اتحاد النفس الناطقة — عدم الاتحاد والذي يخص عدم الاتحاد بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل
فلا يخ اما ان يتحد ببعضه او به من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزية العقل الفعال وان كان
الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات ويختلف باختلاف المعقول
كالحال وان يستحال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد اختلف
في ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اي تعدد العلم يستدعي تعدد المعلوم ام لا فذهب
المص الى انه يختلف باختلاف المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان
العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم وصور الاشيا المتغايرة متغايرة بالضرورة
فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالاخر فلا يكون العلم
الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية
لها

لها مع انه واحد واما العلم المحدث فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق
بمعلومات كثيرة وحكي عن الشيخ الاشعري كذلك وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال ان ذكر في ان المراد
من تعدد العلم الواحد يتعلق بمعلومين فذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
وكذلك من اهل السنة ابو بكر البغدادي وقال القاضي كل معلومين لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فمن
العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فلا يمكن ان يتعلق
بهما علم واحد قوله كالحال اي انه يستحيل ان يرد مثاله فصله في المعلوم واشار الى بطلان
مذهب جماعة من المعتزلة الذين ذهبوا الى ان العلم بان سيقع علم بالحال عند حصوله فان
العلم بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان العلم بان الشي سيوجد مشروط بعدم
الشي في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بان الشي موجود غير مشروط بل عدم في الحال بل مشروط
بالوجود في الحال فاحدهما غير الاخر والعلم لا يعقل الا مضافا فالمعلوم لان العلم علم بالشي
لكن لا يكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نعني مفهومه بل يكون لازما له فانه عبارة عن حصول
الصورة والصورة انما يكون صورة لشي فيكون الاضافة الى ذلك الشي ملازمة له ثم
قال المص ويقوى الاشكال مع الاتحاد اي اذا كان العلم لا يعقل الا مضافا يقوى الاشكال
عند اتحاد العالم بالمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيا واحدا توجه الاشكال
بان يقال اذا جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن
عند اتحاد العالم والمعلوم والا لزم اجتماع صورتين متساويتين لشي واحد ويقوى الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ العلم بالشي يستدعي الاضافة وان صاحبه تصور الاثنينية
عند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفا لازمه الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان العلم بالشي الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن حصوله نفسه وعن الثاني انه عند اتحاد
العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لان ... احدهما حصوله لذلك الشي ... وجوده الذي هو العلم

والآخر نوع ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود
للماهية حال الاضافة وتعرض للحصول بالقياس الى الشيء هذا هو التحقيق واعلم ان العلم الذي هو مقولة الاضافة
هو علم غيره لذاته فان علمه بذاته نفس ذاته الذي هو غير وجوده فله اثنينية فلا فيه علم غني
حتى يتصور الاضافة بينهما [illegible] وهو عرض لوجود صورة [illegible] علم غيره عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم
يكن خارجا فالعلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة
الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم حصول
نفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور
عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم
تكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه لا يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة
كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه يكون تلك الحقيقة قائمة بذات
العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة للعرض
فان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليها لانها تكون موجودة
في موضوع وان كانت صورة لجوهر كما اذا يكون المعلوم جوهرا فهو ايضا لكن فيه شبهة لانه
عرض لصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعلوم الذي هو جوهر جوهر بذاته صفة ذاتية
فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت
الماهية المعقولة محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون
الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا و
الجواب اما اولا ان الماهية محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود
الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم لكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود
الذهني

الذهني اعني الصورة هو الماهية المعقولة بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء
وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشيء وان كانت الصورة العقلية
مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون
الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او كان
حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا
الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول شيء
لا ماهية ذات حصول فاعتبار ان الحصول في نفسه مفهوم عرضي له وجود في العقل يكون عرضا
لانه يصدق عليه حد العرض او يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في
هذا الموضع وبسطنا القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم لان الملتزمين للتعرض ١٨٩
لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصورة العقلية لا على عرضية حصولها
الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق
بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا فمن بسط
القول فيه يندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب الموضوعة لهذا
البحث وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما اما
العلم الفعلي فهو ان تنتقش صورة المعلوم في العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود
المعلوم في الاعيان كما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا واما الانفعالي فهو ان يستفاد
الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما تستفيد صورة السماء من السماء واما غيرهما
فعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمه تعالى بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية
الصادرة منه وضروري اقسام ستة ومكتسب العلم ينقسم الى ضروري وكسبي
ويقدم تعريفهما والضروري ستة اقسام بديهيات ومشاهدات وجدانيات وتجربيات وحدسيات ومتواترات و
قضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او يحتاج اليها او

لا يخ اما ان لا يحتاج الى وسط بين طرفي الحكم او يحتاج والاول هو البديهيات والثاني لا يخ اما ان
يكون ذلك الوسط حاصلا معه بلا كسب او لا والثاني النظري والقضايا التي قياساتها معها والاول لا يخ
اما ان يحصل بسهولة اوله والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم
يحتج العقل في الحكم الى اعانة الحس واذا احتاج الى اعانة الحس فلا يخ اما ان يكون الحس السمع بان يسمع
الخبر الدال على مدلوله وغيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى التكرار او لا والثاني هو
المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يتصفيها العقل بمجرد تصور حدودها من غير استعانة
بشي اخر من البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما هو خفي واما الخفا
بسبب تصور حدوده فانه اذا خفي التصور خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان
المشتعلة النافذة في التصور ولا يخ هذا ان ما سعد التصديق بها من الحس الظاهر وسمي محسوسات
مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن وسمي قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا حزنا
وغضبا والمجربات قضايا احكام ما يعتبر بها من تكررة يحتاج الى مشاهدات وهو ان يعلم ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدا الحكم بها
حدس قوي من النفس في العلة كحكم واذعن له الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات
قضايا يحكم بها النفس بسكونها ما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الروية
عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها
معها قضايا انما يحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند احضار حدودها بالبال
مثل حكمنا بان الاربعة زوج او ربعة   و واجب وممكن   العلم ينقسم الى واجب وممكن فا
لواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم   وهو تابع بمعنى انه
موازية في التطابق عن الدور   العلم تابع للمعلوم على معنى ان الاصل اذا اعتبر مطابقة
العلم والمعلوم حكم باصالة موازيه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل
في المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فعلى هذا يجوز تأخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق
عن

عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز بعدها عن المحكي فقوله فزال
الدور اي الدور الوارد على تقدير التابع بالمتأخر زمانا او بالمستفاد واما ورود الدور على تقدير التابع
بالمتأخر زمانا او بالمستفاد فلانه ان العلم لو كان تابعا والتابع على التقدير متأخر عن المتبوع يلزم تأخر
كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون مقدما على
وجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما على الاخر فيلزم الدور واما زوال
الدور على تقدير التابع بما ذكرنا فلانه لا يلزم ان يكون العلم متأخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم
كل واحد من العلم والمعلوم على الاخر فلا يلزم الدور   ولا بد فيه من الاستعداد واما الضروري
فالحواس واما الكسبي فبالة ول   الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم لكن في مراتبها
والا لما حصل له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرائط حصول العلم بها حاصلة في مبدا الفطرة
لكانت العلوم حاصلة في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعل الذي يخرجها بالقوة الى الفعل
موجود دائما فلو كانت الشرائط حاصلة بان حصل تمام جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدا الفطرة فلا
بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعنى بالاستعداد اما العلم الضروري فشرائطه هي احساس بجزئيات
المحسوسات بواسطة الحواس كما اذا احسسنا بجزئيات شيئا فشيئا مشاركات بينها ومباينات فيحصل فينا
علوم ضرورية واما الكسبي فالاستعداد للتحصيل بالة اي الضروري مما ينتهي اليه اما التصورات
الكسبية فالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فالقياسات المستندة الى المقدمات
الضرورية اما ابتداء او بواسطة   وما اصطلاح تعارف الادراك معارضه للحس النوع
وما اصطلاح اخر معارضه النوعين   الادراك يطلق على معنى ما اصطلاح عن الاول هو
ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان
ما به الادراك ذات المدرك او الته وسواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او حاصلا ابتداء وسواء
كان منطبعا في ذات المدرك او في الته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس
فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك

بالاصطلاح الاول وهو التعقل فعلى هذا الادراك يعارق العلم مغارقة الجنس النوع وعلى الاصطلاح
الثاني يكون الادراك مساويا للعلم فيعارق العلم معارقة النوعين وتعلقه عن التمام
بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي
هي او باعتبار اخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا
ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة من حيث هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول وبماهيتها
من حيث هي مستلزمة للمعلول الا باعتبار اخر وهو علم تام بالعلة وتعلقه بالعلة على هذا الوجه
يستلزم تعلقه بالمعلول مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول وبماهيته
ولوازمه وعوارضها وملزوماتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام
بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه
التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة ومراتبه ثلاث مراتب العلم ثلاث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن علم
مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لان
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من
وجه وبالقوة من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم ان شيئا مما يراه في العقل منفصلة
بعضها عن بعض وذو السبب انما يعلم به كليا اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم
بسببه كليا لان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلان ذا السبب حكمي بالضرو رة
وكل حكمي اذا نظرت اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه يمتنع رجحان احد طرفيه على
الاخر واذا التفت الى وجود سببه وجب وجوده وامتنع عدمه فحكمت بوجوده حكما
قطعيا فثبت ان ذا السبب اذا التفت اليه مع قطع الالتفات عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما
واذا التفت الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده وانما يعلم قولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم
بسببه الا هذا المعنى وانما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون بصورته غير مانع من وقوع الشركة
فيه

فيه فلان الالف اذا كان موجبا للباء مثلا فمن استدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء
فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي والعلم بصدوره عن الالف ايضا كلي
لان صدوره عن شيء انما يصح بصورته غير مانع من الشركة وتقيد الكلي بالكلي كلي لما عرفت في
المقصد الاول والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق
على غيره بالاشتراك اراد ان يبين لك مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ
العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فيقال للجوهر المجرد الذي له تعلق بالجسم
التدبير والتصرف ولقوى النفس الانسانية التي بحسب تكمل جوهرها فمنها قوة استعدادية وهي التي
من شانها المعقولات الاولى وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها
من جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم ومنها قوة اخرى
تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتهيئها لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس
وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان تحضر المعقول المكتسب المنزوع عنه كالمشاهدة
متى شاءت من غير افتقار الى كسب وتسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة
في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها يستفيض النفس المعقولات من مباديها العالية
عقل نظري ويقال للقوة التي بها يدبر احوال البدن عقل عملي والاعتقاد يقال له
قسمه ... في العموم والخصوص مع ... التضاد ... العلم والسهو عدم ملكة العلم وفرق
... ويقال النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين ومرجع تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر ... الاعتقاد ... والجهل ... قسيم له احدهما
الظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ... والضعف وطرفاه علم وجهل
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما ام لا مطابقا او غير مطابق ثابتا
او غير ثابت وهذا معناه المشهور وقد يقال ويخص ... العلم بالتصديق الجازم المطابق الثابت

الذي قد بين ان العلم بمعنى الادراك واما التصور فيحاكي العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان
ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن وعلى الجهل المركب والتقليد
بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد فيحاكي
العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب
الاصطلاح الثاني العلم بالعكس اي العلم اعم من الاعتقاد هذا ما توجهنه من كلامه ولا يخفى ولو خ
ما فيه من التعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد انما
يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والاخر بالسلب على معنى ان مادة يتعلق بالايجاب
ومادة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة فيخالف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور
اذ شرطه المطابقة فلو تعلق بالايجاب امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة
العلم وهو ان لا يصير العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة
عن المدركة مع حفظها في الحافظة والنسيان زوالها عن الحافظة والمدركة جميعا والشك تردد الذهن
بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وان الاعتقاد والعلم يقع متعلق كل منهما بالجميع
ان شيء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر اي يصح تعلق الاعتقاد بنفسه وبالعلم وتعلق
العلم بنفسه وبالاعتقاد واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه يتغاير لان عبارة الصورة
اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغاير له باعتبار اي العلم بالعلم
عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه متعلق به وكذا الاعتقاد اذا تعلق بنفسه
والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما
عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني المركب
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا ينقض
معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو
الاول

١٩٢

الاول لا الثاني والظن قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان
للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شدة في الغاية وضعف في الغاية وطرف الظن العلم لا مزيد
لترجيحه والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه   وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة
ومع فساد احدهما قد يحصل ضده   لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل
من غير اكتساب والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان يشير الى ما يكتسب منه وكيفية اكتسابه منه
فقال وكسب العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسب العلم بالضرورة اذا كان جزآه اعني المادة
والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو
ان يجعل الامور المتكثرة بحيث يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض
من التقدم والتاخر هذا رسم بخواص ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة
ماخوذة من الصورية وهي الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور
المعلومة ومن الفاعلية اذ الترتيب لا بد فيه من مرتب وهو العقل هاهنا وقوله ليتوصل بها
الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس
والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة
الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران
الواقع بين المقدمات في التصديقات فالنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول
العلم ضروري عند سلامة جزئيه لانا متى تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا
وركبنا الجنس والفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا الملازمة
بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم
ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئي النظر
او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل به ضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه
فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد لا يحصل مثله اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه

فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر فمثل هذه الصورة
عميل به لجهل   وحصول العلم عن الصحيح واجب   اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة
عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشعرية الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكما
الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهب المعتزلة
الى ان النظر يولدها في الذهن على معنى ان وجود النظر يوجب وجود النتيجة كحركة اليد فان
وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
واجب ولم يتعرض للافاضة او التوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة ممكن
والله تعالى قادر على كل الممكنات فعل الجميع ابتداء بالاختيار فلم يكن صدور العلم بالنتيجة عنه
واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الا افعالها الى الله
تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى
حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت
هناك عادة ام لا   ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية
وضدها وحضورها   النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا
للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا بان العالم له مؤثر
سواء كان هناك معلم ام لا والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات في اثبات الصانع لنتائجها
لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي صلى
الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد
لكنهم لما لم يجدوا ذلك منهم منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية تعالت الوجوب
نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك والحق ان التعليم في
العقليات ليس بضروري ولا نبيا جاؤا التعليم المعقولات مؤلفا نعم لا بد في الجزء الصوري

اى

١٩٣

اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم بل يكفي فيها النظر لكن لا بد في النظر من الجزء الصوري اي لا بد بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو
لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء
ولتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء وهو باطل وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب
فان العلم بالمطلوب هو غاية النظر وانما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم
ضد الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب الذي هو الغاية وانما اشترط
ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر كان مثله الصارف عنه الا كل ومنهم من قال انما
اشترط ذلك لان اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين
والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما
هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم يوجب امتناع
اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول صحيح لان النظر لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا
للشك لان كثيرا من الناس عرفوا الاشياء بالنظر من غير سبق الشك وايضا شرط حضور الغاية   ربما حضور
اي ويشترط حضور الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه لامتناع طلب المجهول
ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واستفاضة اهل علم بتقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى يجب بالعقل ام يجب بالشرع فذهب المعتزلة
الى الاول والاشعرية الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى
واجب عقلا لان نعمة على العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب
عقلا وشكر الله ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان يتوقفان على معرفة الله تعالى فمعرفة
الله تعالى قد تكون واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفة
الله تعالى انما تتم بالنظر فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله
ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات اي شكر الله ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان

الثاني لو ثبت عقليا كان التكليف ... اي لوجوب ... عليها العقليات

يجب العقل كان التكليف بالنظر عقليا ضرورة توقف المعرفة عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق
فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته واليه اشار بقوله وانتفاء ضده المطلق
على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الثاني منتف على
تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند الا بالحكم الى الرسول
لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته
كان منتفيا وللاشاعرة ان يقولوا على الاول لا نم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب عقلا
وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة
على النظر وعلى تقدير توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة السابقة
متوقفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق المعرفة منحصرا في النظر وهو مم وعلى الثاني
انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق النبي صلى الله عليه وسلم
فيستند وجوب النظر على تقدير ثبوته يجب العقل لان وجوب النظر وان كان عقليا فهو كسبي
فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه وانما لا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم افحام
على تقدير ثبوته يجب العقل وما قيل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون نظري القياس
فلا يكون للمكلف ان يمتنع عن النظر فيبطل اذ لا نم ان وجوب النظر ما نظري القياس لما عرفت
من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما
النقل فكقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان
الوجوب بسبب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة واما قوله العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور فهو باطل
لتعاليه او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ وفيه لا فائدة ولا استقلال للعقل في فائدة

آجله

194

آجله وهو دفع خوف ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب
لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمه ولانه تصرف
في ملك الغير فينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب بان الوجوب الشرعي لا يستدعي
فائدة وعلى تقدير استدعاء الفائدة فيكون الفائدة في الاخرة وللشرع الاستقلال بها
وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي
القطع ويجب تاويله عند التعارض اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر اعني التصديقات
الموصلة الى تصديق اخر فيكان ذلك قريبا من الحجة فان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة تسمى دليلا
وان كانت ملزومة للظن بها تسمى امارة وبسائط الدليل اي مقدماته التي يتالف منها الدليل فانها
وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل منها بالنسبة الى الدليل المؤلف منها بسيطا اما عقلية
صرفة او مركبة من العقلي والسمعي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات واما السمعيات الصرفة فيستلزمها الدور لان السمعيات الصرفة
لا تفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير
والا لم يكن سمعية صرفة بل لا بد ان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور
وهو مح وهذا ان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء الحجة
عقلية دون ما ينتهي اليه فجاز تركبه من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك الصلاة الامر
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لتوقفه على عصمة رواة
مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل
والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يفيده كيف لا يكون ظنيا
واجاب المص بانه يفيد القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فيفيد القطع

واذا وقع التعارض بين الدليلين العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي بما لا يكون مخالفا للعقلي وذلك
لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع العلوم
ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يفضي الى القدح فيه وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقل الذي
هو اصل السمعي وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع   وهو قياس وقسماه فالقياس اقتراني و
استثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل باعتبار امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه
حقيقية وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن   الدليل على ثلاثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل واليه اشار بقوله وهو قياس وقسماه اي قسيما القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه
الحصر في الثلاثة ان الدليل لابد ان يلزمه اعني المطلوب وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا لم يمتنع
ان يستلزم احدهما الاخر فلا يخ اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو
الاستقراء او باحد الجزئيين على الاخر وهو التمثيل والقياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت
لزم عنه لذاته قول اخر وهو اقتراني ان لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا
فلم تكن الشمس طالعة والاول اي القياس الاقتراني باعتبار الصورة القريبة وهي الهيئة الحاصلة
للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط اما محمول في الصغرى موضوع في
الكبرى وهو الاول او محمول فيهما وهو الثاني او موضوع فيهما وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول
الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل
والاتصال والانفصال ثمان وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهي الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف من الحملي
والشرطي من الاقتراني الشرطي لان نتيجته شرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات

والمؤلف

١٩٥

والمؤلف من المنفصلات والمؤلف منهما والمؤلف من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس
باعتبار مادته القريبة اي المقدمات من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او ما يرادف غير التصديق
اعني التخييل خمسة اقسام برهان وهو قياس مؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة
وصورة وغايته ان ينتج يقينا وجدل وهو مؤلف من القضايا المشهورة والمسلمة
بين المتخاطبين وهو مسلم مادة وصورة وغايته الزام او دفع الالزام وخطابة وهي المؤلفة
من المشهورات المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الراي وهي
ظنية مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المتخيلات من حيث هي مخيلة
سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا بها او لم يكن مخيل مادة وصورة وغايته قبض او بسط
او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من القضايا المشبهة بالضروريات او المشهورات
فان كان التشبه بالضروريات تسمى سفسطة وان كان بالمشهورات يسمى شغبا وصاحب الغلط
اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغب بازاء الجدلي هذا باعتبار
مادته القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما يصدق بها او بنحو من التخييل
اربعة اقسام بالحصر المؤلف من المسلمات والمؤلف من المظنونات وما معها والمؤلف من المشبهات
بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد فيها وانما انحصر
المواد في هذه الاربعة لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا هذا ولا ذاك
والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يكون لسبب او لما يشبهه وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب هو المشبهات
بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي تاثيرا غير
التصديق هو المخيلات والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي المتصل
منتج من امرين احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض
التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء

الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا
يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستلزم صدق ملزومه ولا كذبه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل الغير الحقيقي ينتج منه امران اما المنفصل
الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين ينتج نقيض الاخر لامتناع الجمع بين
الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم عين الاخر
لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستلزم عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين
واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كلا يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين
الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخر اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن الاستقراء هو
حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا
مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او معلوما من البعض ومجهولا
من البعض او مجهولا من كل الوجوه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه ينتج
المطلوب اما معلوم من كل الوجوه او معلوم من البعض دون البعض او امتنع طلبه وهذا
يفيد اليقين وان لم تكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن لاحتمال ان يكون الجزئيات التي
لم يستقرأ حالها بخلاف حال الجزئيات التي استقرئ حالها فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم
الكلي بل افاد الظن مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ من الناس
والبهائم والسباع كذلك ذلك الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان
يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلافه في ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل
هو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا
والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان
يكون الوصف الذي جعل علة مهملة فان ثبوت الحكم في احد الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما

هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك من الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او
خصوصية الفرع مانعا فاذا ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل
شرطا للعلية او خصوصية الفرع مانعة منها بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا التمثيل الى
القياس يعني الى الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة ليكون الحكم فيها ثابتا لغوا لا تاثير
له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير فن الكلام اي المنطق
فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا هاهنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام
انقسام المحل انقسام الحال فانتفائه بعد عرض الوضع للتجرد ولا تركيبهما لا ساح وله يستلزم
التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة لما فرغ من مباحث النظر اورد
مسئلتين من مباحث العقل في التعقل احدهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزم
التعقل واليات بقوله والتعقل والتجرد متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل مجرد
عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة اي ادراك الطبيعة
المجردة عن الغواشي الغريبة ولا عوارض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء لا يكون مادة ولا
مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض فلو ثبتا ما بدأنا او عرفت هذا فنقول في بيان
المسئلة الاولى وهو يستلزم التجرد اي ان كل متعقل مجرد ان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة
وكل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام
الصورة الكلية اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو
محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه
محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات
منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث
ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال هنا اذا كان حلوله من
حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة

فانقسامها الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان لا يكون الاجزاء متشابهة فى الحقيقة للمجموع
فيكون الصورة المعقولة التى فرضنا مجردة عن اللواحق من المقدار والوضع قد عرض له
الوضع والمقدار فان انقسام الشىء الى الاجزاء المتشابهة يقتضى ان يكون الشىء ذا وضع وذا
مقدار والا هذا ان يتقوله فان ح يلحقه عرض الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب
الحال اى الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل ح يقبل القسمة الى غير النهاية
فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة بالحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة
بالفعل فى المركب وتركب الشىء من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والا هذا ان يتقوله واله
تركبها لو تناهى هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته لما فى المتن وهذا مخصوص بتعقل المثال
الذى هو حلول الصورة المعقولة واما التعقل الذى ليس بالمثال وهو التعقل الذى يكون
بحصول نفس المتعقل فلا يثبت اشكال مع يتوجه هنا البرهان لا انا قولكم لو لم يكن المتعقل مجردا
لكان منقسما مم فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسما مع انها غير مجردة لانا نقول
قد بينا فيما قبل ان المتعقل اى المدرك للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع وعلم
ان اثبات هذا المطلب ممكن بوجه اسهل وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اى
العاقل ينبغى ان يكون غير ذى وضع لان كل حال فى ذى وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان على المسئلة
الثانية وهو انا نقول كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قائم
الذات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريا عن
الشوائب المادية والعلائق الغريبة التى تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فى زمانه
ان يكون معقولة لذاتها لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تتعقل كان ذلك من
جهة العاقلة التى من شانها ان تتعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يكون عاقلا معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا
كان مجردا قائم الذات فلان كل ما يصح ان يتعقل منفردا يصح ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود

١٩٧

بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشىء على شىء يقتضى
تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات
يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان
يكون مقارنا لغيره فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لا تتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى استعداد المقارنة
المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدمة على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على الشىء متقدم على ذلك الشىء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة لم
لا تتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان
قائم الذات يمتنع ان يكون حلوله فى الغير مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة
تنحصر فى هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهى صحة
مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان
مجردا قائم الذات يصح ان مقارنة معقول آخر مقارنة المحل للحال ~~فثبت ان كل ما يصح~~ الحال للمحل وكل
ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير لانه لا نعنى بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير فى الوجود
للمجرد القائم الذات وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة
اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعى
الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل
القضية يستدعى تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان

تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان تكون عاقلة لذاته فيجب ان تكون عاقلة لذاته لان تعقله لذاته
اما حصول نفسه او حصول مثاله والثانى باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين
فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دائما حاصل له فيجب ازلا فكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا يستلزم التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان
كل مجرد يصح ان تكون معقولة وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان تكون معقولة
يصح ان تكون مقارنا للمعقول الاخر وباقى المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه الذى قررناه وان كان
فيه اطناب وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة فى هذا الموضع فظهر صدق هذا القول الذى
المصنف للحكيم الكل المتعسف لا يخفى   ومنها القدرة وتغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور
والمغايرة فى التابع ومصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين وتتقدم الفعل لتكليف الكافر
وللتنافى ولزوم احد المحالين لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعددها ولا استبعاد فى تماثلها وتقابل
العجز تقابل العدم والملكة وتغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل   ومن الكيفيات النفسانية
القدرة الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لشارك اخره جسم بل انما يؤثر باعتبار ما يقارنه
ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وهو مبدأ التغير فى اخر من حيث هو اخر وفائدة هذا القيد
ان الشيء الواحد بما صار مبدأ التغير صفة فى نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون
تاثيره فى الحقيقة فى اخر لا فى نفسه والصفة المؤثرة اما ان تكون مصدر الفعل واحد او افعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام الاول وهو ان يكون مصدر الفعل
بالشعور هو النفس الفلكية والثانى وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون الشعور هو الطبيعة
والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال الكثيرة بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة و
الرابع وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية والقدرة تغاير الطبيعة
والمزاج اما مغايرتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة فانه بدون الشعور يؤثر
وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون الشعور واما مغايرتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران
بينهما

١٩٨

متغايران فيما هو تابع لهما والمغايرة فى التابع يدل على مغايرة المتبوعين اما مغايرتهما فى التابع
فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون تاثيره التابع له من جنس تاثير الكيفيات الاربع وتاثير القدرة التابع لها
مغاير لذلك لان تاثيرها الفعل طوعا كانت القدرة عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا له والقدرة
مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل اى صفة تقتضى صحة الفعل من الفاعل لا الايجاب فان القادر
هو الذى يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذى يجب منه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة لان
الفعل فى نفسه ممكن صحيح لم تجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم القلب والقدرة جعله ممكنا
وصحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا فى ان القدرة هل هى متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب
المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اى الفعل وضده على السواء واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة
الى انها متعلقة بطرف واحد والحق انه ان اراد بالقدرة العلة التامة التى هى مجموع الامور التى يترتب
عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين
لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية وحدها اى التى
هى بحالة لو انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد
الاخر حصل فلا شك ان القدرة صالحة لان تتعلق بالضدين لانها حينئذ تكون مشتركا بين الامرين
اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والاخر علة تامة للضد الاخر لكن التفسير الثانى يوافق
للعرف فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظى وهذا مخالف
للعرف واختلفوا فى ان القدرة هل هى متقدمة على الفعل ام مع الفعل فذهب المعتزلة الى
الاول والاشاعرة الى الثانى واختار المصنف الاول واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم تكن
القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالى باطل بالاجماع بيان الملازمة
انه حينئذ لا تكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف غير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثانى القدرة لو كانت مع الفعل للزم التنافى بين القدرة وبين كونها

مع الفعل لان القدرة يلزمها كون الفعل محتاجا اليها لاجل ان تدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمها ان يستغنى عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان تدخله من العدم
الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم واذا كان التنافي بين القدرة وبين كونها
مع الفعل لازما امتنع الجمع بينهما فلا تكون القدرة مع الفعل الثالث لو لم تكن القدرة قبل الفعل
للزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة
ان قدرة الله تعالى اما حادثة او قديمة فان كان الاول لزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان
يكون العالم الذي هو معلولها قديما لان الفرض ان القدرة مع الفعل فيلزم الاول اجيب بان
الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر بمعنى انه مامور بالايمان من حال القدرة لا قبلها
وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان تدخل الفعل
من العدم الى الوجود لا الى القدرة مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال
حدوث الفعل متحققة وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد لا بالنسبة الى قدرة الله تعالى
الماتريدية والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
والحق ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط فالحق انها لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه
وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة فتكون القدرة قبل الفعل بالزمان ولا يجوز ان يتعدد
القادر عند اتحاد وقوع المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان
وقوعه بهذا موجبا لاستغنائه عن الاخر ووقوعه بذاك موجبا لاستغنائه عن هذا فوقوعه
بهما موجب لاستغنائه عن كل منهما ولا شك انه محال ووقوعه بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون
في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتعدد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتعدد
المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه
بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة وذهب طائفة الى ان القدرة مختلفة ويستبعد ان تكون متماثلة
لانه لو اجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد لامتنع كما يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين لكن
يمتنع

يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور
واحد فلابد ان لا تكون القدرتان متماثلتين والا يلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة
لان تماثل القدرتين يقتضي وحدة المقدور ورد بانه قد بينا ان القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد
ورد المص هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين وتعددهما لان القدرتين يجوز ان يجتمعا
على مقدور واحد كما بينا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد لكنه لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور
واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع قدرتين على
مقدور واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز
فلا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بلا خلاف لكنهم اختلفوا في ان ما يكون
بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل الضدين فذهب المعتزلة
الى الاول واختاره المص وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل واحد يجد من
نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا عن القيام حال كونه زمنا وعجزه منه حال كونه عاجزا عن
فاختصاصه بالمنع المتمكن من القيام الممكن حال كونه زمنا اما ان يكون لا لمخصص وهو باطل
او لمخصص عدمي وهو باطل اذ المخصص للمنع علة له والعلة صفة ثبوتية فيمتنع ان يتصف العدم
بها او لمخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المحققة حال القدرة فالعجز
غير الذات والحيوة والعلم والارادة والبنية وهو ظ فتعين ان يكون امرا موجودا غير متحقق في
الجسم عند القدرة فيكون ضدا له وفيه نظر لجواز ان اتصاف بالعلية لا يمتنع ان يكون المخصص بها
عدميا لان العلية من الامور الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتجت
المعتزلة بان العجز غير محسوس في نفسه كاللون والطعم ولا موجب له زائدة عليه يستدل بها
عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا دليل له بل لازم من انتفاء الطريق
فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد
والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المختار فالعجز وجودي ولعل

الا ان مرة ذهبوا الى هذا اما اذا كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة البدن والعجز هو عدم تلك
الهيئة عند عدم السلامة فهو عدمي خلافا للمعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس
افعال بلا فكر وروية وهو ايضا غير القدرة لان احكامهما متضادة لان القدرة صالحة لان يقع
بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد
الاحكام يقتضي تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق
ولانه تصدر بها الافعال عن غير روية واعلم ان ما ذكر يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق   ومنها الالم واللذة
وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحالة
الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى
ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافتهما الى الكمال
والخير والى الافة والشر تختلف بالقياس الى المدركين اما اللذة فهو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند
المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو افة وشر عند المدرك من حيث
هو افة وشر والادراك قد عرفت والنيل الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ
بل تتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز
وانما ذكرهما لانه لم يوجد لفظ يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الادراك الدال بالحقيقة واردفه بالنيل المحقق الدال
بالمجاز وانما قيل لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل بما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط بل ادراك وصول اللذيذ الى الملتذ وانما قيل ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة
اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ فالمعتبر في اللذة كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس
الامر فالكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان
يكون له

يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك
الشيء من حيث انه حاصل له مناسب وملايم من حيث انه يقتضي براءة من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه
مؤثر خير وانما ذكر المتعلق بمعنى اللذة بهما اي الكمال والخير لافادة التعميم لذلك المعنى وانما قيل من حيث هو كمال
وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال
وخير منه وهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم وتعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة فائدة
القيود ههنا وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لا كما انه انما يحصل
بسبب انفعال يعرض للحاسة تقتضيه تبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة
الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد
يستند الالم الى تفرق الاتصال على ان تفرق الاتصال يكون سببا للالم في الجملة وقيل عليه بان تفرق
الاتصال عدمي والالم امر موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي
قد يكون علة معدة للموجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المحقق الذي هو
اللذة ان تميز بالحس فهو حسي وان تميز بالعقل فهو عقلي والمراد بالحس القوى التي تدرك النفس بها
الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية وكذا الالم واعلم
ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية
اما ان اللذة العقلية ثابتة فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كذلك وللجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيعه ويتمثل
فيه معلوله من المرتبة المسلسلة الموجودة على ما هي عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب الظنون
والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه واذا تمثل فيه يكون مدركا لوصوله اليه
فيكون ادراكه لوصول هذه التمثلات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له واذا ثبت هذه اللذة
الا اللذة الحسية تكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك اقوى كانت اللذة اقوى لان اللذة هي
الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص الى

الكنه على الشوب والحس مشوب كله فان الحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام المتحصرة فاذن
اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية واذا عرفت ان اللذة العقلية اقوى من الحسية عرفت ان الالم
العقلي اقوى من الحسي   ومنها الارادة والكراهية وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع المقابل
التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة و
النفرة   ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهية فقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم
فان الارادة عبارة عن علم الحي سواء كان يقينيا او اعتقاديا او ظنيا بما له او لغيره من ترتب ثمرة
منفعة ممكن وصولها اليه او الى ذلك الغير منه غير مانع من تعب او معارضة وهو بطلان بخلاف
انبعاث ميل مترتبا على هذا العلم وهو الارادة فيتغايران ولعلنا لا نعقل هذا الميل الا لمن له
قدرة على تحصيل ذلك الشي قدرة تامة واما في القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور واحدهما اي
الارادة والكراهية لازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اذ كما بين متعلقي الارادة والكراهية
تقابل فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهية المقابل الاخر له بنفسها وبالعكس اي كراهية احد المتقابلين
[بالضدية]
لازمة لارادة الاخر له بنفسها وذلك بربط التقصي للضد وقيل ان الارادة للشي من ضرورتها
المنع من الاخلال وكراهية الاخلال بالمراد فتكون ارادة الشي كراهية ضده وانت تعلم
ان هذا لا يدل على ان ارادة الشي كراهية ضده بل على ان كراهة الشي ضده من لوازم ارادته و
الارادة والكراهية يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة
الى الفاعل بالفاعل صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون وقت وارادة غير الفاعل
بالارادة ليست كذلك فان ارادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون
وقت وفرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهية والنفرة فان الارادة والكراهية قد يتعلقان
بذاتيهما فان الارادة قد تكون مرادة والكراهية قد تكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة
فان الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة   هذه الكيفيات مفتقرة الى الحيوة
وهي صفة تقتضي صحة الحركة مشروطة باعتدال المزاج فلا بد من البنية وتفتقر الى الروح وتقابل الموت
تقابل

تقابل العدم والملكة   اي الكيفيات النفسانية مفتقرة الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون لموضوعها مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية وتفتقر الحيوة الى الروح وهي اجسام لطيفة
تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من
استدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية لان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم
حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء حيوة على حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة
فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء اخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا متوقفا على
القيام بالاول فيلزم الدور وهو محال اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث
هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة ولا يلزم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة
يلزم المحال قوله لان الاجزاء المتماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء اخر لكان
من الجانب الاخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاخر لا بقيام
الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذي خلق الموت
والحيوة اجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل
والحقد   ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فهي ملكة او حالة يصدر عنها الا [فعال]
[نخ الموضع] من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر ... والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية
عن التعريف لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغني عن
التعريف وهذه الكيفيات ايضا تابعة لانفعالات خاصة في الروح الذي في القلب ثم ذلك
الانفعال يشتد ويضعف بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد الاصل

الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله من الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون
الروح كثير المقدار وكثرة المقدار يعتبر له من احدهما الانبساط الجوهر في الكم توجب زيادة القوة
وثانيهما انه اذا كان كثيرا يبقى قسط وافر منه في البدن وقسط وافر له بسط الذي يكون عند الفرح لانا
التقليل يجذبه الطبيعة ويقبضه هناك ولا يمكن من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدله
في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفا والنورانية والاسباب المعدة له هي الغم مقابلات
هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية والاصل تخيل الكمال اما العلم والقدرة
ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء
على الغير وامثالها وكذلك الاشتغال والخروج عن الامور المألوفة وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه الامور
هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة هذه الاسباب ويتبع الفرح تقوي
الطبيعة وتخلخل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل
المتحلل ويتبع الثاني استعداد للانبساط اللطيف وانجذاب المادة الغاذية اليه بحركة الروح
الى الانبساط الى جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية الغضب والحزن
والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى داخل او الى خارج وعلى التقديرين
اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة دفعة الى خارج ففي الغضب وقليلا قليلا ففي الروح واما الحركة الى
داخل دفعة ففي الخوف وقليلا قليلا ففي الحزن وقد ينفعل بتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد
اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد مع الغضب غضب وحزن فيختلف الحركتان
لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فانه عند حصوله ينقبض
الروح اولا الى الباطن ثم فكر وعلم انه ليس كثير مضرة ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران
احدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام في غاية الصعوبة ولا في نهاية السهولة
والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل
والحلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات
شرع

شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بالكيفية المختصة بالكميات
الكيفيات التي تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات
اما ان تعرض للكم المتصل واما ان تعرض للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء
والتقعير والتقبيب والشكل والحلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية
وغيرها . فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين فكما انه موجود فكذا الدائرة
والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود
بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين
وفي هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي
ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس
ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه الذي اذا فرض عليه نقطة كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع
الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما انطبق قوسان اذا جعل مقعر احدهما في محدب الاخر واما
على غير هذا الوضع فلا ينطبق ولا شك في وجود المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة
وهي سطح محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها
اليه ويتصور وجودها بان يتصور ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة
طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط الذي يمر بالمركز وينتهي
الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون
ضد الخط المستدير لان المتضادين لابد ان يكون توارد هما على موضوع واحد بعينه والمستقيم
والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع
الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والحد بانه

ينتهي الشيء كالكرية والتثليث والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع الخلقة
الثالث المضاف حقيقي او مشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ
بالفعل والقوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا لتسلسل ولا يمتنع تعلق الاضافة
بذاتها ولتقدم وجودها عليه ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد
بتكرر اضافاته لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اعني الكيف شرع في الجنس الثالث
منها وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين احدهما نفس ذلك الامر النسبي العارض
وهو المضاف الحقيقي والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي تعرض لها الاضافة ومن
الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والبنوة ومثال الثاني الاب
فالمضاف الحقيقي هو هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل ماهية اخرى
تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة
فان النسب التي هي غير اضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء
اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فان نسبة الكل الى احد
الطرفين مثلا فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توخذ الطرفان فيها اي اضافة
والامور التي توخذ منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط واذا اخذت منسوبة على هذا الشرط
فهي مضافة مشهورية فالمضاف المشهوري هو مجموع من المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي
وللمضاف خاصتان مطلقتان احديهما وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى
صاحبه فان الاب اب للابن وكذا الابن ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد
وهذا الانعكاس يخالف الانعكاس الحملي المذكور في المنطق والاخرى وجوب التكافؤ في
لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان
يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر موجودا
بالقوة

٢٠٣

بالقوة لكنه يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين موجودا دون الاخر مثال كون
المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والاخر ابن ومثال كونهما
موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الاخر
التاخر بحسب المكان وتوضيحه ان الاضافة تلحق الموجودات اما الواجب تعالى فكالاول واما الجوهر
فكالاب واما الكم فكالصغير والكبير واما الكيف فكالاحر والابرد واما الاضافة فكالاكبر (كبر)
والاصغر واما الاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث واما الوضع فكالاشد
انتصابا وانحناء واما الملك فكالاكسى والاعرى واما الفعل فكالاقطع والاصرم واما
الانفعال فكالاشد انقطاعا وانصراما والمضاف من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني
بحيث انما يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء الذي يكون معروضا له مع ما يقاس اليه
واحتج على انه ليس بموجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل
الى غير النهاية في الامور الموجودة المترتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا
في الاعيان لكان حالا في محله وحلوله في محله نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون هو حالا بالنسبة
الى ذلك المحل وذلك المحل محله بالنسبة اليه فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة
الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قوله ولا يمتنع تعلق الاضافة بذاتها دفعه اي
جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال المضاف هو المعنى المعقول بالنسبة (بالقياس)
الى غيره ان كان ماله هذا المعنى فان حال هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا
المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب معنى اخر بل هو مضاف لذاته فليس
في هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هنا ذات مضاف بذاته بدون اضافة اخرى يعرض لها
تقرير الجواب ان تعلق الاضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل انما لزم من جهة ان الاضافة
متعلقة بذات المضاف بسبب امر خارج وثبت ان تعلق الاضافة لم يتعلق بالمضاف
بسبب امر خارج يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل

ومبنى تقدير وجود المضاف في الاعيان عرض له هذه الاضافة بمعنى الاضافة التي تكون بسبب
حلوله في المحل سواء كان للمضاف مضاف لذاته او بسبب معنى آخر الثاني ان الاضافة لو كانت
موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت
موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها فاتصافها
بخصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على
نفسه وفيه نظر اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود
فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله
عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وح
تقرير هذا الدليل على هذا الوجه هو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان
يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة
على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة التي
هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بنفسه بل
بالمحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى الانضمام لا
الاضافة التي تكون كلامنا فيها الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم
عدم تناهي الاضافة الموجودة المترتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي
باطل بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان
الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلاثة والاربعة
وغيرها من مراتب الاعداد والرابع لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات
الله بحيث لا يتناهى والتالي بط بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي ويعرض له الاختلاف والاتفاق
اما باعتبار زائد اولا لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي اراد ان يشير الى مباحث
المضاف

المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يختص بمضاف حقيقي ولا يجوز ان يكون
مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يتقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري
فلا بد وان يتعلق المضاف الحقيقي الآخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر ويعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى الاضافتين اما ان تكون
على صفة مخالفة لصفة الاخرى او لا تكون على صفة تلك فان كان الاول فيعرض الاختلاف
كالبنوة والابوة في الاب والابن وان كان الثاني فيعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين
ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او في احدهما او لا
باعتبار زائد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري
بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد في العاشق والمعشوق اما
في العاشق فهو الحس المدرك وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك والثاني
كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زائد
في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار زائد في واحد
منهما الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم من الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق لما فرغ من الجنس الثالث من الاعراض شرع في
الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه
لا انه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان
من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي
ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون
الجوهر في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول المتحيزين في حيزين لا يمكن ان

يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد اخر
ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون
اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها
كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات
من هذه الجهة وتمتاز عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار
الشيء بها بحسب الفعل الشيء بها بالفعل ولم يبق بعد فيها ما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة
فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود
الذي له بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل يبقى بعد ما يتعلق بتلك الحركة
شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل يبقى بعد متحركا بالقوة من جهة الحركة المتصلة
التي هو بها متحرك بالفعل والثاني ان سائر الكمالات متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت
بالفعل تقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون بتلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل
متعلق بقوتين احدهما قوة الباقي منها والثانية قوة الامر المتادي اليه كالاين للحركة وذلك الامر
كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكونا كلا الكمالين
بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل
لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول الحركة كمال اول لما بالقوة
من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما
هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا من حيث هو بالفعل بل كمال اول من جهة ما
بالقوة وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد
فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة الحاصلة بل يكون كمالا اولا له مطلقا سواء
كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو
حصول

حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر قيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما
ان تكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن مجموع الحصولين
او عن انتقال المتحرك عن احد المكانين الى الاخر والجميع بط اما الاول والثاني فلانهما لو كانت
عبارة عن احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك محال لان
عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في حركته وعند حصوله في الحيز الثاني انقطعت
حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما
لان الحصول الاول ما منه الحركة والحصول الثاني ما اليه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة طرفا
وطرفا الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك
باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الاخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة
لان الحركة ثبوتية ولقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين
لا يوجد ماهية واحدة قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه وهو انه لا يلزم ان تكون
اجزاؤها موجودة واما قوله الحصولان طرفا الحركة قلنا ممنوع بل الحصولان مقومان
للحركة ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما لا يجوز
ان يحصل في الاعيان والاخر يجوز ان يحصل في الاعيان فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل له في الاعيان البتة فان
المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل يكون
هناك قد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي في الوجود
بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكانا تركه ومكانا
ادركه فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام
ثم قبل زوال حصول هذه الصورة من الخيال يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها
حصول في مكان اخر وقرب وبعد اخر فيتخيل الصورتان معا على انهما صورة واحدة

حركة ولا تكون لها في الاعيان حصول كما في الخيال وان عنى بالحركة حالة للمتحرك المتوسطة
بين المبدا والمنتهى بحيث اى حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحدى الطرفين فهى
موجودة وهى صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد تتغير حدود الوسط
بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون اخر بل هو متوسط لانه بحيث اى حد يفرض
لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بحيث بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما فاى حد كان ليس يوصف
بذلك في حد دون حد والكمال الاول بالحقيقة هذه فاما اذا قطع فقد بطل المقصود وهو الكمال
الثاني والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد
وسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وما قالوا من ان كل حركة في زمان فقد يعنى به احد المعنيين
الاول ان الحركة الممتدة من المبدا الى المنتهى المرتسمة في الخيال في زمان وهذه الحركة وجودها
على نحو وجود الامور في الماضي ويخالفها بان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود
في آن من الماضي كان يحاضر بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في آن اصلا الثاني ان
الحركة التي هي الحالة المتوسطة يلزمها الزمان على معنى انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى
انها يلزمها حصول قطع يكون لذلك القطع مطابق الزمان فلا يخلو من حدوث زمان
لانه كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل الكون
في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان وتقييده الى الآن
وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول من الحركة التي قلتم انها موجودة
في الاعيان امرا كليا وليس بموجود بالفعل بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم
يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما يتحقق باشخاصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا موجودا
بعينه فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما تتحقق في ضمن الكون في هذا المكان
وذلك المكان فاذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان واذا تحقق الكون في
ذلك المكان يتحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة متجددة ما دام
المتحرك

المتحرك متحركا لا انتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في المكان
من حيث هو مقول على متمكنات كلى واما من حيث هو مقول على متمكن واحد فليس كليا لا دفعة بل
في آنات في آن يكون مقارنا بتخصيصه في هذا المكان او في ذلك المكان فليس بكلي يتكثر بحسب
هذه التخصيصات فانه شيء واحد يبقى واحدا بعينه وبجهة تخصص بعد تخصص كحرارة واحدة
قائمة بموضوع تارة تتعلق في هذا وتارة تتعلق في ذلك او رطوبة تنفعل عن هذا تارة
وتارة تنفعل عن ذلك وهي واحدة بعينها وذلك لان التخصيص بهذا المكان او ذلك
ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي بين المبدا والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل
بل يعرض لها التجزؤ لاسباب واما قبل عروض القسمة فلا اجزاء للمسافة بالفعل حتى
يكون التخصيص بذلك المكان او بذاك موجودا بالفعل فكانت حركة المتحرك الواحد
في المسافة الواحدة موجودة لم تكن كثيرة بالعدد فكانت واحدة بالعدد بالضرورة فاذا
عرض للمسافة قسمة ما واختلاف وامثال ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة تتعلق به ولا احدهما
موجبا للاخر كانت الاشياء التي تعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد
المتخص بعينه الى الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت سهل عليك رد الشبهة التي اوردها [illegible]
على ان الحركة ليست بموجودة تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان فلا يخلو اما ان تكون
قابلة للقسمة او لا تكون والثاني باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فلانه [illegible]
الشقين منها اما الثاني فلانها لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ
وهو ممتنع واما الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال
او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا
في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان
حاضرا فاذا لم يكن موجودا في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل
فلان المستقبل هو الذي يتوقع حضوره فاذا لم يكن له وجود في الحال امتنع ان يكون له

وجود في المستقبل فاذا لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا او التقدير بجعله فرقيني
ان يكون شيء منها موجودا في الحال اي لقدر الموجود منها في الحال لا يخ اما ان يكون منقسما او لا
فان كان الاول لكان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزا المفروضة للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر
هف فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير
منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب ان الحركة الموجودة في الخارج
هي كون الجسم في حد متوسط بين المبدا والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان
الممتدة هي الحركة الموجودة في التخيل لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة لزم عدم انقسام
المسافة فلا نم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليست كذلك
فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في
الخارج فقد يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة وانقسام المسافة موجبا له كما
لما عرفت   ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار
الحركة تتوقف على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه
اشار بقوله المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان لانهما لا يجتمعان في شيء قوله
والعلتين اي الحركة تتوقف على العلتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل وهو المحرك
فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة تتوقف
على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة
التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود
حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك الموصوف بالتوسط بين امرين امر متروك وامر
مقصود اما اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه
الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار وهو الزمان كما انه عبارة عن
مقداره

٢٠٧

مقدار الحركة   فا منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتبار وان
متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان له   لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها
بالترتيب فابتدا بما منه الحركة وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظ لان الحركة لما كانت كمالا لما
هو بالقوة من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه ولما كان ثم كمال ثان
تتادى اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدا والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل
المبدا بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبدا
والمنتهى متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان
متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى
نقطة وليس بين النقطة من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض
عارضين متضادين لكل احدهما ككون احدهما التي هي المركز غاية البعد من الفلك والاخر
كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا والمنتهى لكل منهما اعتباران متقابلان
احداهما عتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقالان له اي ذو المبدا كالحركة وذو المنتهى فان المبدا
والمنتهى انما يقالان لذي المبدا وذي المنتهى والاعتبار الاخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه
اي اعتبار المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدا واما اعتبار كل منهما بالنظر
الى ذي المبدا وذي المنتهى فاعتبار التضايف فان المبدا مبدا لذي المبدا وذو المبدا ذو مبداء
للمبدا والمنتهى منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين
متقابلان واما اعتبار كل من المبدا والمنتهى الى صاحبه لا يكون اعتبار التضايف اذ تعقل
كل منهما غير مستلزم لتعقل الاخر فانه ليس كلما تعقل مبدا الحركة تعقل منتهاها وبالعكس
اذ من الجائز فرض حركة لها بداية لا لها نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد واما بالذات
او بالعرض فثبت ان لكل من المبدا والمنتهى اعتبارين متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل

قال ح

منهما بالقياس الى الآخر لانهما قد ذكرهما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولو تحدث
العلتان انتفى المعلول ومع تخلف الطبيعة المختلفة المستلزمة فى حالها
العلتان الحركة والمتحرك لا يكونان متحدين اى لا يجوز ان يكون المتحرك متحركا بنفسه بل انما
يكون متحركا امر مغاير للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك
لانتفى المعلول اى الحركة والتالى باطل لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان
بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتضى
له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع تحقق
الجزء الآخر لان الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضى واذا امتنع الجزء
الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشىء بدون تحقق اجزائه فثبت
ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه انتفى المعلول الاول الذى هو الحركة الثانى ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفى جميع الاوقات والتالى باطل لان
بعض الاجسام ساكنة ابدا وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان
ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم الا متحركا
واما قوله ومع تخلف الطبيعة المختلفة المستلزمة فى حالها اشارة الى جواب سوال
وارد على الدليلين تقريره ان نقول الطبيعة تقتضى الحركة ولم يلزم من اقتضائها
الحركة انتفاء الحركة وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام
وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شىء
مما ذكرتم فى الدليلين تقرير الجواب اما نقول الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة
لا مطلقا بل حال من الاحوال وهو خروج من المكان الطبيعى مثلا فمقتضاها
ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول ولهذا يبقى الجزء الاول ببقائها
بل تقتضى الجزء الاول لان يحصل لها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات
ولا

ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية للحركة
والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها
والمضاف تابع وكذا متى وهذه دفعة ولا تعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال
اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه اى المقولة التى تقع فيها الحركة فنقول المراد
بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر
منها او من صنف لنوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع والمراد بقولنا ان
مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقى للحركة ولا ان الحركة المقولة بتوسطها
تحصل الحركة للجوهر لما مر ان الحركة تتقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تحصل للجوهر ولا ان
المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التى تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف والاين
والوضع واما مقولة الجوهر فلا يقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر توجد
دفعة وتعدم دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان
الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخ
اما ان يبقى نوع الجوهر فى وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت
الحقيقة الجوهرية بل انما تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثانى
فيكون الاشتداد قد حل جوهرا آخر فكذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و
يبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات
وذلك ح فى الجواهر دون الكيفيات اما بيان انه محال فى الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة
فى الآنات لا يوجد شىء منها فى زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان السير الى آخر
متناهى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو اما ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما
فى آن زمان لا يكون شىء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثانى يلزم
منه تتالى الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون المتحرك موجودا حال الحركة وهو ح

بالضرورة واما بيان عدم احالته في الكيفيات فلانه على تقدير انما تكون بين كل كيفيتين ا
متضادتين فكل منهما في آن زمان لا تكون لشيء منها موجودا فيه لم يلزم منه ح لان الذات
المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات تجوز تعاقبها بدونها الكيفيات
بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم او حادثه وعلى التقديرين لا يبقى زمان
انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعة تامة فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها
حركة واما المضاف فانه طبيعة غير مستقلة بالمفهومية فهي تابعة لمتبوعها فان كان
متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير
الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان
كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجده فيقع دفعة فلا يقع
فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يمكن عروض الحركة فيهما بالذات من غير
اعتبار عروض الحركة لما تكون الفعل او الانفعال يجب مثله التسخن والتبرد لا يمكن
عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة او البرودة التي تكون التسخن
والتبرد بحسبها فان التسخن عبارة عن هيئة الشيء بحسب انفعاله عن الغير بزوال البرودة
وحصول السخونة فعند عدم الحركة في البرودة لا يتصور ذلك فيقع الكم باعتبار
دخول الماء القارورة المكبوبة عليه ولصيع الانية عند الغليان وحركة جميع اجزاء
المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة
في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة تقع في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان يضم اليه غيره والتكاثف
ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل فلان الهيولى
لا تكون في نفسها مقدار الا انه حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا يتخصص
لذاته

لذاته بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس مقدارا كبيرا
او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف ان القارورة اذا مصت وكبت على الماء يدخل
الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة لو امصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء
الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره
بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف برد الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي
والاول باطل لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني الانية
عند الغليان تنكسر لان الانية او املئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع
والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب
حركة ما هو خارج عنها الى الداخل والثالث بسبب حركة ازدياد مقدار ما فيها والاول محال
اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنشق الانية الى جهة تلك الحركة
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني
فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم
بسبب اتصال جسم اخر به بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع
الاقطار على التناسب الطبيعي والذبول يقابله وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة على التناسب
بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما
وفي الكيف فلاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اراد
ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج وبالعكس والعنب صار حامضا ثم صار حلوا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة
مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه انا لا نم ان الماء البارد
اذا صار حارا مثلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون التسخن حركة
في الكيف وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق

الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد منها
شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه
فاذا لقي جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم
الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التميز بين احادها فيتخيل هناك امرين
الحرارة والبرودة تقرير الجواب انا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز لتكذيب
الحس لهما وذلك لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى
تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان
البشرة لو وصلت اليها لوجب ان نحس بسخونتها كما نحس بها اذا كان الماء حارا والحس يكذبه
واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفرق اتصال بعض اجزائه عن بعض لا سيما
تفرقه اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم
ان الماء معنى من الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحرارة في
الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما تجيء الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له وهذا المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس فان الجسم لو كانت حرارته
بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه
مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته
نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق وفي الاين والوضع ظ.
ووقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظ اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة
مدركا بالحس واما في الوضع فلان الافلاك تتحرك حركتها اما ان تكون مكانية او اينية
اي يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك الحركة
بدون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة
انحصار حركتها فيهما وكذا لا استحالة للحركة في الكيف والكم عليها فان اجزاء الفلك

كل

كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان
اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء لا تفارق امكنتها بل
يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان
الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان
محيط عليه اذا فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا
كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا
يكون نصف نفسه لان الكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء
ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل داخلة في المتقابلين والمنسوب
اليه متعرض للاختلاف وتعداداته وليس للاتحاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
الا ان اما يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال وتعرض لها اي تعرض للحركة وحدة
شخصية باعتبار وحدة المقدار اي الزمان فانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم
اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل واستحال من المكان
الاول الى المكان الثاني او استحالة من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى
بعينه الثاني لاستحالة اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدم
بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة اي الحركة تعرض لها وحدة
الشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب
ان تكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك
يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة
متعددة فلم يتحد الحركة بالتشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي يتحرك اي الحركة تعرض
لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم تكن الحركة واحدة بالشخص
لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فثبت ان وحدة الحركة بالشخص تتوقف على وحدة

الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا
حرك جسما ثم قبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت
واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن تبقى هويتها الاتصالية
فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلاثة لكن وحدة كل منهما
غير كافية فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى منتهيين وبالعكس اي المنتهي الى شيء واحد
قد يتحرك من مبدأين واختلاف المتقابلين اي المبدا والمنتهى والمنسوب اليه اي ماهية الحركة يقتضي
اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك الحركة الى المركز
تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة في السواد الى البياض تخالف الحركة في الحرارة الى البرودة
ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج
عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية
وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف
الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف
المعروضات بالنوع بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف الحركات والآلات كلما اتحد المحرك اتحدت
الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بالماهية والحركات المختلفة
قد يفعل كل واحد منها محرك متوافقة في النوع لحركة وتضاد الاولين اي المبدا والمنتهى يقتضي
تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدا او المنتهى في انقسام الحركة
ولا للفاعل فيه بل انقسام الحركة يجب انقسام الزمان ويجب المسافة لانطباقها على الحركة
ويجب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم
وبعض الكيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب
البطو المعاوقة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتفق بالمقابل
اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة فقال وقد يعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك
الكيفية

الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض
تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة
المساوية في زمان ناقص او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي التي
تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان
الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابلهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا
لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطوء موجبا لاختلاف في الماهية وسبب
البطوء المعاوقة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والمعاوقة الداخلية ان كانت الحركة اي الطبيعية
ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت ارادية وقيل ان سبب البطوء تخلل السكنات في الحركة البطيئة
ورده المصنف بانه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس بالحركة المتصفة
بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة انه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار رحمي
فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم
قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذا وجب ان تكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في
ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة مع انها محسوسة
بالضرورة   ولا اتصال للحركات ذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آنين الميلين
اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة بينهما زمان
سكون فلا اتصال للحركات ذوات الزوايا وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم
ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال
للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب

افلاطون الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المص واحتج عليه بان
الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصولا الى ذلك الحد آنيّ اذ لو كان الوصول في الزمان و
الزمان منقسم فحصل بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان
الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من
الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون
الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى
ذلك الحد فيجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم اذا تحرك الجسم عنه من ذلك الحد ورجع عنه
بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه لميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك
الميل مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى الحد والا وصول اليه وذلك
الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين
مختلفين لجسم واحد في آن واحد فلا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل
والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو مح فتعين الاول ولو المتحرك المذكور ليس
بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين
فلا يتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب   والسكون حفظ النسب فهو ضد تقابل الحركتين
وفي غير الاين حفظ النوع   اختلفوا في ان السكون هل هو ضد للحركة او عدمها عما من شانه
ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يتحرك عن مكانه كان هناك امران منه زمان احدهما عدم
الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك والثاني اين موجود زمانا فان كان السكون هو الاول فالتقابل
لازم لكان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول
والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان
الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي لان
المتقابلين لا بد ان يكون احدهما متقابلين فاما ان يجد الحركة اولا ثم يطلب للسكون حدا يقابل
ذلك

ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة فيع الحد لا به الفاظ
الكمال الاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون مقابلا لشيء منها فيع تقدير
ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان
يعتبر الكمال في حده فتعين ان يوجد في حده ما يقابل احد اللفظين الاخيرين هكذا السكون كمال
ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة وان لم يكن السكون
كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة وان لم يكن السكون اولا وعدم السكون
لا يقتضي ان يكون شيء من الامرين فيكون الحد باطلا فتعين ان يورد في تعريف السكون ما يقابل
الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يجد السكون اولا ثم يجد الحركة بما يقابله
فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا ان يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي
وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او الواحد مثل ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا
او اكثر من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا
بالحركة الى نعرض انها ان تعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم منه الدور وهو مح فتعين ان تحد
الحركة اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا
والمص اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد دون فالسكون حفظ النسب بين
الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر لانه يلزم ان يكون النوع الذي هو مقابله لهذا السكون
الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا بساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة
وهو المبدأ او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول وبعض آخرون الى الثاني واحتج
الاولون بان المقابل للحركة لا يخ عنهما والثاني منتف لان الحركة منافية لا السكون في نهايتها
والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر لان الحركة تنتهي الى عدمها وذلك لان
كل ما هو مقابل للعدم فبالضرورة ينتهي اليه واختار المص ان السكون مقابل للحركتين ويلزم منه
ان السكون في المبدأ والمنتهى مقابل للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان

حركة

السكون ليس عبارة عن عدم الحركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير
تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى
كل منهما تقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة والسكون في غير
الاين من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها
الحركة ويتضاد بتضاد ما فيه السكون ضد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون
انما هو بتضاد ما فيه السكون اعني المكان الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان
السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في
البرودة ومن السكون طبيعي وقسري وارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي
يرد الجسم اليه فيحقق فلا يكون دورية وقسريها يستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي
السكون يستند الى الطبيعة مطلقا السكون اعني حصول الجوهر في الحيز [illegible]
والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات
الكائن اولا والثاني اما ان يكون بالشعور اولا فالذي مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي
والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه غير خارج وبالشعور هو الارادي فطبيعي الحركة
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات
وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر خارج الطبيعة ويكون
ذلك غير طبيعي ليرد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بان ينتقل الى ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول
المائي في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة الا ان الطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو
حصوله الى مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند
ردة الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه
فلا يكون الحركة الدورية طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة لها بالطبع بل المطلوب بالطبع
الوصول الى الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي فاذن كل حركة طبيعية تستدعي هربا عن
حالة

اش

حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض
ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة تطلب بها نقطة وعند الوصول اليها تفارقها بالطبع
فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب
عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة في
المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات
الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وترد الجسم بالحركة
الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون الطبيعي يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها تشترط بمقارنة الطبيعة لامر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب
للحركة خاصة الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تكون في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض
وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركته ذلك المقارن عدم بقاء
مسامتته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالفعل وقد
لا يكون قابلا له مثال الاول حركة النملة على الرحى مثال الثاني حركة الصورة الحالة في الهيولى
اذا عرفت ذلك فنقول الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل
حركة النملة على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة
النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن بالنظر اذا نظر الى حركة النملة من حيث هي حاصلة من
حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى تكون مركبة والحركتان اذا تركبتا و
كانتا الى جهة واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين
احدثتا حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل فالحركة المركبة
لا تتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين

خ: فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي

دفات

٢١٣

ولا يعلل الجنس من انواعه بما يقتضي الدور   اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز
الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غيره ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى
انه يوجب معنى اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم
طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس
اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية
عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم
الدور هذا ما فهمته منه   ومنها متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه   الجنس الخامس من المقولات
التسع متى وهو النسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان اعني الان ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمتى واذا نسب الشيء الى الزمان
فاما ان ينسب الى زمان حاله ولا يفضل عليه كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال او الى زمان
اعم من ذلك كان هذا الامر في سنة كذا فلم يكن في جميع السنة بل في جزء منها والاول حقيقي
والثاني غير حقيقي كما بين الكل الزمان المطابق حاله والمكان المطابق فانه ينسب الزمان
الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن ان ينسب الى اكثر من شيء
واحد   والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبارين
لما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اراد ان يبين ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة
من حيث التقدم والتأخر العارضان للحركة باعتبارين والحركة تتجزى باعتبار تجزي المسافة
وتصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتأخر بعضها بحسب الوضع
والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يوجد في المتأخر من المسافة
لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتأخر منها بخلاف المتقدم والمتأخر من الحركة فانهما لا يوجدان
معا فيكون المتقدم والمتأخر خاصة يلحقها من جهة عروضها لاجل الحركة ويكون للحركة مقدار
بحسب التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اخر غير اعتبار عروضهما للمسافة وبعض ينقضها
فالزمان

٢١٤

فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار انهما لا يجتمعان
في الوجود ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض
لوجوده   وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود
معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم
حدوثه   مقولة متى انما يعرض للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض
المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة
له كالاجسام فانها لا بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم
به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر
وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان لا يكون جزءا من الزمان لانه
فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين
مثله تقول ما بين الغداة والان وما بين الان الى العشي فان كان الان جزءا لم يكن هذه
القسمة صحيحة لانه لا يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين
فيلزم التثليث فالان يعرض حالا في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين
وهو عرض حال في الخط   قوله وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان
يقال الان جزء من الزمان لان الانات متتالية فيكون الان جزءا له وانما قلنا ان
الانات متتالية لان عدم الان اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الان
زمانيا والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانين فيلزم ان
يكون الان جزءا من الزمان لان عدمه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا
وعلى تقدير تتالي الانين لا يكون الزمان متصلا في نفسه توجيه الجواب ان يقال قوله

عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا و
هو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدمه شيء واحد متصل منطبق
على زمان لا ينقسم الا ان يوجد الا في زمان كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا
ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه
وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست بموجودة في نفس الخط المتصل فيصدق
انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثه
اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان
الزمان ايضا من جملته   السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد
وشدة وضعف   الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعضها موازاة وانحراف
ونسبة لها بالقياس الى امور خارجية عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما
كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة
والثاني هيئة تعرض للشيء باعتبار النسبة اجزائه بعضها الى بعض وان ... واحد
من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه في
الهواء مضاد لوضعه لو كان بالعكس وهذا ذلك لانهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون
اشد انتصابا وانحناء من غيره   والسابع الملك وهو نسبة التملك   الجنس السابع من
المقولات التسع الملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتختم
والتنعل ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي
كحال الانسان مع قميصه   الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل وشعب ثبوتهما ذهنا
وال

والالزم التسلسل   الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان
ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره تأثيرا غير قار الذات فحاله ما دام
يؤثر هو ان يفعل مثال ذلك التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع واما ان ينفعل
فهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كالتسخن ما دام يتسخن والتبرد ما دام
يتبرد والتقطع ما دام يتقطع واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هما من الموجودات
الخارجية او اعتباريتان لا وجود لهما الا في الذهن واختار المصنف الثاني فقال والحق
ثبوتهما ذهنا اذ لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثرية من لواحق المؤثر والمتأثرية
من لواحق المتأثر فيفتقران اليهما فيكون تأثير كل واحد منهما فيما يلحقه زائدا عليه
والكلام فيهما كالكلام في الاول ويلزم التس

المقصد
في الـ
وصفـ
العـ

في وجوده ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل
لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في
اثبات الصانع الثاني في صفاته ما يجوز عليه وما لا يجوز الثالث في افعاله وآثاره
وبدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود
لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود
بالضرورة فذلك المؤثر الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد وان
ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد الاول
الثاني في صفاته في فصل العلة والمعلول   وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة
غير معقولة ولكن نعرض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وامتناع القدرة على المستقبل
مع العدم وانتفاء الفعل ليس بمحل الضد   لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني
فبدأ بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار ومعنى ذلك انه

منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان
العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره سبحانه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان
العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تاثيره في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم
قدمه لانه لا يخ اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين
والازم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو ممتنع او يتوقف على شرط حادث وهو باطل والا لكان العالم
كله او بعضه القادر حادثا بل بعضه ولانه لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه كما في العالم
ولزم التسلسل اما معا ان كان حدوثه بحدوث شرط مقارن او لا فالاول ان كان بحدوث
شرط ازلي لانه لزم ان يكون كل حادث مشروطا بحادث اخر قبله ويلزم منه حوادث لا اول
لها وكلاهما محال فثبت ان تاثيره في وجود العالم يلزم منه قدمه ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم
واذا انتفى كونه موجبا تعين كونه قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان
لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني
كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون
واجب الوجود سبحانه هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب
موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب ان
يقال الواسطة بين الواجب والعالم غير معقولة لان ذلك الموجب القادر الذي هو الواسطة
يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود ولا يخ ان يكون غير
الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى
الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله وبين نفسه
وهو محال وفي دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا القادر على
سبيل

سبيل الايجاب لان القادر من شأنه التغير والاختلاف والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج
واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى
الموجب قوله ولكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل
المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن
عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على التقدير الذي ذكرتم هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
ع لان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجوديا كان او عدميا امتنع
منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون متمكنا من الترك فلا
يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلم
يتمكن من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا
لانه مؤثر توجيه الجواب ان يقال ان المؤثر مستجمع لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية والحاصل ان
يكون المؤثر المختار اخذا مع قدرته التي يستوي بالقياس اليها طرفا الفعل والترك مع داعيه الذي يرجح
احد الطرفين فيجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك
واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان ن
اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه
المعارضة المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير
بدون مرجح — حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترجيح وفيه نظر لان الاثر يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن بلا مرجح
وتجويزه يقتضي ان يجوز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت اخر فانسد باب
اثبات الصانع لا يقال المختار يجوز ان يختار احد المتساويين بلا مرجح وذلك لان الجائع يختار احد الرغيفين
٣ وقد تكون الهارب بعض السبع والعدو مختار احد [illegible] ت ومن بينهما غير ترجيح احدهما على الاخر [illegible] — المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر ولانا نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادة و
داعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب يختار كل منهما احد المتساويين بلا [illegible] غاية ان الترجيح
غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم

جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا
ما ينفيه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان تكون حال حصول
الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول محال لان حال حصول ذلك الطرف تكون ذلك
الطرف واجب الحصول وان كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الاخر ممتنع الحصول
فلا تكون متمكنا من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه
لا تكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن بشرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال والاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في الاستقبال محال والموقوف
على المحال محال فالحصول في الاستقبال محال فلا تكون مقدورا وتقرير الجواب ان يقال ان
اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع
في الحال ممتنع في الحال والمحال انما لزم من اجتماع الوقوعين في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع
الفعل والحاصل ان شرط الوقوع الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال
في الحال لا حصول الاستقبال في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال
مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله انتفاء الفعل ليس بفعل الضد جواب معارضة
اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر متمكن منهما والتالي باطل لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي محض
والنفي المحض لا يكون مقدورا وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح
منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك لان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي فعل الترك وعمومية
العلة يستلزم عمومية الصفة لما بين انه تعالى قادر اراد ان يبين انه قادر على كل الممكنات
والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
اي المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان
علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف
مشترك

مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات
والاحكام والتجرد واستناد كل شيء دلائل العلم والاول عام لما فرغ
من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا
قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي
اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم اذا كانا متغايرين فلا بد ان يتصف
العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا
فلا بد ان يتغايرا اعتبارا حتى يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في واجب الوجود بوجه
من الوجوه فلا يوصف بالعلم بوجه واحتج المص على مذهب الجمهور بوجوه الاول تقريره
ان افعال الله تعالى متقنة محكمة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن يتامل
احوال الخلق وتشريح الاعضاء ويتفكر في هيئة الافلاك ووجود النيران العلوية و
حركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ووقوع الفعل المحكم المتقن من
فاعل جاهل الثاني انه تعالى فاعل مجرد لما عرفت سابقا وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا
الثالث انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانها اما مستندة اليه بلا واسطة او بواسطة والله
تعالى عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن
ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلوم فيلزم ان يكون
عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة
الى جميع الموجودات والتغاير اعتباري هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى
عالما بذاته تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بدون
المنتسبين والله سبحانه منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا اثنينية فيه اصلا فيمتنع ان يكون
عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار

وتغاير الاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات
قيل تغاير الاعتبار انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه عالما ومعلوما
انما يتحقق بالعلم اذ قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرع القيام العلم به فلو كان قيام
العلم به فرع التغاير الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير
العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار فلا يدور ولا
يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور
المعقولة لنا هذا جواب اعتراض على انه سبحانه عالم بغيره من الموجودات تقريره ان المعلومات
لا تتحد بالعالم ولا بعضها مع بعض بل يكون صورا مغايرة له متقررة في ذاته فيكون ذاته فاعلا
وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا للمعلومات الممكنة المتكثرة تقرير
الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك
الصورة المعلومة ليس شرطا في علمه بها بل حصول الصورة للعالم هو علمه به فلو حصل الصورة
بوجه اخر غير الحلول في العالم لحصل العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى وتقدس عالم بجميع الموجودات
من غير ان تحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له من حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه
مثقال ذرة محيط بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي ويجوز من غير لزوم محال
وتغير الاضافات ممكن هذا جواب وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل
الجزئية علما زمانيا بحكم انه وقع قبله او يقع الان او لم يقع تقريره انه تعالى لو كان عالما
بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم
ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في الاضافات
والتغير في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات

لمعلوماته

ويمكن

٢١٨

ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين هذا جواب عن اعتراض على كونه
تعالى عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها
لكان تلك الامور واجبة والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة
لكونها امورا متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة ممكنة وهو محال تقرير الجواب
انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور من العالم فباطل لان العلم لا يكون موجبا للصدور
المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور علمه
ذاته عنه ولا الصدور المعدومات عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث تطابق علمه فهو صحيح لكن
لا امتناع في ذلك لان الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون
شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى قادر عالم وكل قادر عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى الحيوة فذهب
النافون للصفات الثبوتية لله تعالى الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا
وذهب المثبتون للصفات الى ان الحيوة صفة زائدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول
هذه الصحة اولى من لا حصولها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه
الصحة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة
على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم قد اختلفوا
في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة
على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان
الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها وذهب ابو الحسين
البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على ثبوت
الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت دون وقت مع جواز حصوله
غيره من الممكنات يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى الجميع

المقدورات على السواء ولبثت الارادة صفة زائدة على الذات لانها لو كانت صفة زائدة
فان كانت قديمة يلزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها من جميع المقدورات
بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل والنقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك والعقل على استحالة الالات اراد بالادراك هنا ادراك المحسوسات
والنقل دل على انه تعالى سميع بصير والسمع هو المدرك للمسموعات والبصر هو المدرك للمبصرات
لكن يكونان في حقنا بالات جسمانية مثل الصماخ والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه
تعالى بالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالات جسمانية فيكون
راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن
لا يكونان بالة جسمانية وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنقص عن صفته
وانتفاء النقص عنه يدل على صدقه اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في
معناه فذهب المعتزلة الى ان معناه كونه تعالى موجدا للحروف والاصوات دالة على معان
مرادة وذهب الاشاعرة الى ان معناه هو انه متصف بالكلام النفسي الذي يعبر عنه بالعبارات
المختلفة وذلك الامر الكلام النفساني واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية
قدرته تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث واقعة بقدرته والحروف والاصوات الدالة
على المعاني المخصوصة من الاجسام ايضا واقعة بقدرته والكلام النفساني اي الامر القائم
بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا يعقل امر غيرهما ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قائما به لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف
مذهبهم وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم
لا يصدر عنه القبيح ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل و
التركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة
والالم واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا اراد ان
يثبت

يثبت الصفات الثابتة لواجب الوجود منها البقاء اتفق المسلمون على جميع المثبتين للصانع
تعالى على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق
ابدا اي لا يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة
الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المص واليه
اشار بقوله ونفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد على الذات هو البقاء وذلك لان
المعقول من البقاء الذي هو الزائد صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني
وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بغيره ومنها نفي
الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هي الوجود الخاص المتحقق
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين
اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيهما او خارجا عنهما والثالث بط لانه لو
كان خارجا عنهما لا يخلو اما ان يكون عارضا لهما اولا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن كل واحد
منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن
فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود
يعرض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية و
الثاني ايضا بط والا يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد عرفت
ان واجب الوجود لا يكون مركبا من امرين والاول ايضا بط لانه ح تكون الخصوصية التي بها
يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان
كانت في كل واحد منهما كان لكل واحد منهما من حيث هو موجود ممتازا عن الاخر فكيف لا
يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي
هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر حالة تلك الخصوصية في تلك الخصوصية
الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي هي لم يوجد منهما الا

ه واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد وان تكون متخصصة متعينة
قبل المعلول فتكون لها خصوصية اخرى فيلزم التسلسل او الدور او افتقار واحد منهما في الخصوصية
الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لانتفاء الخصوصية
بسلبه وكل واحد منهما متخصص بالاخر لا نقول بسبب الغير لانه يتحصل الا بعد حصول الغير
ومع كون كل واحد منهما هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اى وجوب الوجود
يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل
هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي
التركيب اى وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اى التركيب من الاجزاء العقلية
كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الوجودية كتركيب الجسم من الهيولى والصورة
وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اى وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له
لان الضد يقال عند الجمهور لمساو في القوة ممانع وكل ما سوى الله مخلوق له والمخلوق
لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه بل هو مقهور له ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع
معاقب والله لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز اى وجوب الوجود يدل
على نفي التحيز اى الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني وكل
منهما ممكن ومنها نفي الحلول اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يحل في شيء لان المعقول
من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع
الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين
والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فقط وان ارادوا به
غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اى وجوب
الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد الشيئين مطلقا وقالت
النصارى اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت
المسيح

المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته و
صار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه و
منها نفي الجهة اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون في جهة لان كل ما هو في جهة
جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي محلية حلول الحوادث فيه اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى
لا يكون محلا للحوادث لان حلول الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب
الذاتي ولان المقتضي لتلك الحادثة ان كان ذاته لكانت حادثة وان كان غيره يلزم الافتقار
ولانه ان كان صفة نقص استحال اتصاف ذاته تعالى بها وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه
ومنها نفي الحاجة اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته
ولا في صفة حقيقية متمكنة في ذاته ولا في صفة كمالية اضافية لذاته لان كل من احتاج
الى شيء خارج في صفة متمكنة في ذاته مثل تشكل وحسن او صفة لها اضافة كعلم او عالمية
او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا
يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون
منافيا لشيء اذ المبدأ لا يكون منافيا لما بعد المبدأ واما اللذة فاما اللذة التي هي من
توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال
فلا شك انها حاصلة له تعالى وعدم اذن الشرع باطلاق لفظ اللذة عليه يدل على نفي
معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري ان لله تعالى معاني قديمة متعلقة قائمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي
تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الاوصاف ومذهب ابي هاشم
ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية وغيرها وحال لا معلومة ولكن تعلم الذات عليها

ومذهب طائفة من المعتزلة انه ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المعنى هذه
الامور كان وجوب الوجود دال على نفيه وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها اما ان يكون هو ذات
واجب الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل او غيرها فيلزم افتقار
الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما لا يكون مفتقرا
في العالمية الى علم غيره وكذا في سائر الصفات وانما نفي الصفات بكونها زائدة في الاعيان لانه
تعالى متصف باوصاف لكن تلك الاوصاف عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها باعتبار
والرؤية وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبول التاويل وتعليق الرؤية
باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع
التعليل والحصر قوله والرؤية عطف على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على
نفي رؤيته واختلفوا في انه تعالى هل يصح ان يكون مرئيا ام لا فقالت الاشاعرة نعم والباقون لا
كلاجح
واختاره المص والدليل عليه انه مجرد لانه واجب الوجود والمجرد لا يصح ان يكون مرئيا لان ما
يصح ان يكون مرئيا صح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك واستدل الاشاعرة
بالنقل والعقل اما النقل فبقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال
بالاية ان موسى سال الرؤية ولو لم يكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا وعبثا ولا
يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء اجاب عنه بان سؤال موسى لاجل قومه والذي
يدل على ذلك قوله حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به النظر
اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فهو
المط وان كان الثاني يتعذر حمله على ظاهره فوجب حمله على الرؤية التي هي مسببة للنظر على
المعنى الثاني واطلاق اسم السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز اجاب عنه بان النظر لا يدل
على الرؤية

ده على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية بل
بل جاز ان يكون المراد غيرها بحيث ان لا يلزم محال وهو يحتمل الى معنى احدها لا يجوز ان يكون المراد وجوه
يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف مضاف وهو الثواب فيكون المراد
الى ثواب ربها ناظرة لاحتمال التاويلين باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية
مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب
لان تقليب الحدقة نحو الثواب بدون الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية
لا محالة كان اضمار الثواب اضمار الزيادة من غير دليل لانا نقول الاية دالة على ان الحال
التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على استقرار اهل الجنة في الجنة
واهل النار في النار بدليل قوله ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اذ لا تتوهم قبل ان
يفعل بها في شدتهم وقطاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فان في حال استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد
البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان
عـ
العذاب
انتظار اكرام الملك وتعظيمه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه والانتظار بعد الانذار
بوصول غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عتاب الملك اذا تيقن عتابه فرئيه
ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب لان النظر عبارة عن الرؤية او عن تقليب
الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعمة لما بينا وقوله تعالى فان استقر
مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به انه علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على
الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب بان تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان لجواز
انه علق الرؤية باستقرار الجبل في حال الحركة لان لفظة ان دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل
الى لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا بمعنى زمان المستقبل ولا لوجب حصول
الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي تم به علة العلة فان ما دخل عليه ان

هو شرط يتحقق به علية العلة ولم يتحقق الحصول بانه تعالى فلم يستقر الجبل فيكون ممتنعا بالضرورة
اذ لا واسطة بينهما فاذا كان اما علق الله تعالى الرؤية باستقرار الجبل كان ممتنعا واستقرار المتحرك من
حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل
على امكان المشروط واما العقل فلان الجوهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة
بينهما لابد لها من علة مشتركة والمشتركة بينهما الحدوث او الوجود ولا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة
المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يكون علة للوجودي فتعين ان يكون العلة هي الوجود
وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم
ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجوده خاص مخالف لسائر الوجودات في الحقيقة فلا يلزم
من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك فلا
نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تفتقر الى علة
وان سلم ان صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نسلم ان العلة هي الوجود لان الاشتراك في المعلول لا يقتضي
الاشتراك في العلة لجواز تعليل الامر المشترك بعلل مختلفة وان سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك
في الوجود والحدوث وان سلم انه لا مشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان
الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان وان سلم انه اعتباري فيجوز ان يكون بعضها علة لبعض
وان سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هي الاضواء والالوان ويمكن
منع هذا الدليل من وجوه اخر تظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى ذكرها والحق انهم ان
ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند ابصار الاجسام فذلك لا يصح في حق الله تعالى لان تلك
الحالة لا تتصور الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او عند اتصال شعاع الخارج من العين
الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تعالى وان ارادوا به الكشف التام فذلك حق لانه عند كشف
الغطاء وقطع العلائق والانخراط في مسلك الملأ الاعلى يتيسر للعارف تجليه لا ريب فيه
كما كان هذا ان واما ارادوا به اخرى هي الحالة التي يجدها الانسان عند ما يرى الشيء بعد
علمه

علمه به فتغير بحيث وذلك لانا اذا علمنا الشيء حال غيبته فاذا شاهدناه ندرك تفرقة بين الحالين وتلك التفرقة
لا يجوز ان تكون عودها الى ارتسام الشبح او خروج الشعاع بل عائدة الى حالة اخرى مغايرة
للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن هذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج الى اثبات مغايرة هذه الحالة
للكشف التام   ودل على ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر
والقهر والقيومية   لما بين الامور المنفية عنه تعالى التي يدل وجوب الوجود على نفيها
اشار الى الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود فقوله على ثبوت عطف على قوله على نفي
الزائد اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور منها الجود وهي افاضة ما ينبغي لا
لعوض وقد اعتبر في مفهومه ثلثة اشياء الافادة وان يكون ما يفيده المفيد ما ينبغي للمستفيد
اي يكون مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه واما لا لكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان
مستفيضا بافاضة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره
فلا يكون واجبا ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني
مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك
لما عرفت انه لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات متمكنة من ذاته ومن هيئات كمالية اضافية
لذاته الى غيره وكل شيء يفتقر اليه لانه منه وكل شيء غيره فهو مملوك له ومنها التمام وفوقه
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى هو التمام وفوق التمام لان التمام هو ما حصل له
بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال
والتجدد وفوق التمام هو ان يحصل منه جميع ما حصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود يدل
على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق لانه محق كل حق
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم
وعدم الكمال الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض عري عما هو كمال
لا يستحيل عليه ان ينعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حكيم

ثم ذكر لان الوجود مستند اليه مستفاد منه
ومنها الحقية اي وجوب الوجود دم

لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه وايجاد الاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود
يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ نظام واحسن ترتيب فيكون حكيما ومنها التجبر
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا
شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده
ويجبره على الوجود فان الموجد وجود الكل منه ومنها القهر اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو القائم بذاته الذي
يقوم به جميع الممكنات   واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم   ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد
صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن
سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد
اخذوا هذه الصفة من قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والحكمة قال المص هذه
الصفات راجعة الى ما تقدم   والثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد
اما حسن او قبيح والحسن اربعة   لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل
الثالث الذي هو في افعاله الفعل لا يخلو اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث
او لا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان
يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول قبيح والحسن اربعة اقسام واجب
ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدحا او لا والاول
واجب ان استحق الذم بتركه والا فمندوب والثاني مباح ان لم يستحق بتركه

مدحا

مدحا والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة والقبيحة حسنة
وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا ولجاز التعاكس   اختلفوا في ان الحسن والقبح هل هما عقليان على معنى ان
بعض الافعال موجب للمدح او الذم عقلا او شرعا فذهب المعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير الشرع
ولهذا يعترف منكر الشرائع به ولو كان بحسب الشرع لما علم والثاني بطلانه لانه تعالى بيان
الملازمة انه لو ثبت بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله
تعالى فاذا حكم الشارع بحسن شيء او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب منه
الشرع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم
عظيمة يعتقدون حسن الاساءة وقبح الاحسان لما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن العلم
القطعي بالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان العلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على ان امثالها من المشهورات الحقيقية التي
لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما الثاني فلانه بعد
الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم الشرع بقبحه واما الثالث
فلانا نمنع جواز التعاكس لو ثبت بحسب الشرع لجواز توافق جميع الشرائع فيه والمنكرون للشرائع قد
يوافقون الشرائع في بعض الامور   ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري تقرير
الاعتراض ان الحسن بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت
بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي باطل

بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في
تصور اطرافها ولقائل ان يقول انا نجد التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي يتعلق به
الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك   وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وجبر
بط   قوله وارتكاب اقل القبيحين جواب دليل الاشاعرة على ان حسن الصدق وقبح
الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما
اختلفا اي لما حسن الكذب ولما قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف
والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب ان تعارض القبيحان ارتكب العقل اقل القبيحين
مع الشعور بقبح الاكبر فههنا ما صار الكذب حسنا ولا الصدق قبيحا بل عارض قبيح اكبر فارتكب
العقل الاقل فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن
قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع القدرة عليه فارتكب العقل الاول مع الشعور
بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب التعريض لئلا يرتكب فعل
القبيح اعني الكذب قوله وجبر بط هذا جواب دليل اخر لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء عقلا
لقبح من الله تعالى او من العبد والتالي بقسميه بط اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلان
العبد مجبور فصدور الفعل منه واجب فيكون مضطرا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر
شيء تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني لان الجبر بط كما سيأتي   واستغنائه
وعلمه تعالى يدل على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع
اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه   اختلفوا في انه تعالى
هل يفعل القبيح اولا فذهب الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المص واحتج
عليه بانه تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال
القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة
فلانهم

فلانهم لما اسندوا جميع الممكنات الموجودة الى الله تعالى جوزوا صدور القبيح عنه وذهب
الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على خلق القبيح واختار المص
مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح
منها فيكون قادرا عليها احتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال
لا يصح ايجاده اجاب عنه بان القبيح محال بالغير والقدرة لا تنافي الامتناع بالغير لانه ممكن في نفسه
واليه اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق واختلفوا في انه تعالى هل يفعل لغرض
اولا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا يخلو عن غرض
هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب الى
ان الغرض هو سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها عن الحكمة الكمالات التي لا يحصل الا
بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحركه وهو الغرض من
تحريكه واحتج المص على مذهب المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض الذي من شانه ان يصدر
عن فاعل المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من
كان يفعل لغرض كان مستكملا بالغير بفعل غيره والمستكمل بالغير ناقص لذاته اجاب المص
بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض عائدا
الى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل   وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة
الحسن والامر والنهي   اختلفوا في انه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا
وقبيحا اولا فذهب الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى
لا يريد القبيح سواء وقع او لا ويريد الحسن سواء وقع او لا واختاره المص واحتج عليه
بان ارادة القبيح قبيحة فكما ان الله تعالى لا يفعل القبيح كذا لا يريد القبيح وارادة
الحسن حسنة فكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادة الحسن وايضا انه تعالى امر الكافر

بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن ايمانه مرادا لكان الامر به قبيحا ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله والامر عطف على قوله ترك اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد مبتم

وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع

قوله وبعض الافعال مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح ثم تقرير الدليل ان الله تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نم ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير الدليل ان الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تعالى وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبان على الله تعالى وهو محال تقرير الجواب ان المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الطاعة والايمان مطلقا حتى لو لم يقعا يلزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من الكافر والطاعة من العاصي بارادته وقوله والعلم تابع ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى مريد للقبائح تقرير الدليل ان الله تعالى عالم بوقوع الكفر والمعصية فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لجاز ان يصير علمه جهلا واذا كان وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا وجب ان يكون مرادا له تعالى ولا يكون وقوع الايمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية فلا يكون الارادة متعلقة به

والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده تعالى ونحوه اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض

ومعارض بمثله والترجيح اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة في مقدورها اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله يوجد للعبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا يوافق مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال نفسه لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار واختاره المص فقال الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا ندرك التفرقة بين الافعال الصادرة منا بالاختيار وبين افعال الجمادات قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى جواب اعتراض للجبري تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل لا يخ من ان يكون متمكنا من تركه اولا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وان كان الاول فاما لم يفتقر في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد ويجب الفعل به والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب ان وجوب وقوع الفعل عقيب الداعي لانه متى حصل الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب قوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض اخر تقرير الاعتراض ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله تعالى فلم يلزم عالمية الله تعالى لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب

ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه ثم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراده اشارة ايضا الى جواب اعتراض اخر لهم تقريره الاعتراض اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما لزم وقوع مراد كل منهما وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا معا او يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر زيد على حركة في مسافة مدة لا يقدر فاتر عليها في تلك المدة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء تقريره الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له بل انما يؤثر في الماهية بان يوجد قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا ومحدثا لافعاله لصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل نفسه هي الحدوث وهي متحققة في الجسم تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بيناه فلا يلزم من

تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن التالي باطل فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول بل تتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى هذا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعال الناس خيرا من فعله تعالى بيان الملازمة ان الايمان فعل العبد والحيوانات المؤذية من افعال الله تعالى والايمان خير من الحيوانات المؤذية والتالي باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على مقدمات الايمان ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعال نفسه لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وحصول الاسباب قوله والسمع اي الدلائل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى متناول ومعارض بمثله والترجيح معنا اما الدلائل السمعية التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو مريد للايمان فيكون الايمان فعله فيكون الكفر ايضا فعله اذ لا قائل بالفرق وهذه الايات متناولة وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات واما تاويل الكل بسبيل الاجمال هو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى موجد جميع الممكنات وينتهي اليه الكل فبهذا السبب جاز

اسنادا افعال العباد اليه واما الايات التي تعارض بها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين
ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم
تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو امنوا وقول موسى لهرون
ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك
لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك ولا تلبسوا الحق بالباطل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وامثال هذه الايات
في القران اكثر من ان تحصى قوله والترجيح معناه ان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا وكذا الوعد
والوعيد والعقاب والثواب والحق في هذه المسئلة انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في فعل نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له
بل يخلقها الله تعالى فيه فلقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل فلا يكون جبرا صرفا
بل امرا بين امرين وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب
باختيار السبب لا ينافي والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق الفعل ينقسم الى
مباشرة والى متولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر كالعلم
والفعل الحادث بالقدرة من غير ان يختص بمحلها هو المخترع واختلفوا في ان المتولد هو
من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشرة وذهب الاشاعرة
الى ان المتولد من فعله تعالى واختار المص مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها يدل على العلم بان المتولد
مضاف الينا فلو لم يكن العلم باضافة المتولد الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم
لبعضها قوله والوجوب باختيار السبب لا ينافي اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره
ان

ان المتولد غير مقدور لنا لانه لو صح وجوده وعدمه منا لما عند سببه لصح ان لا يحصل الذي
حصل بسببه المتولد وجب فلا يصح تركه منا فلا يكون مقدورا لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما
يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لا حق لا ينافي في الامكان الذاتي
فلا يكون منافيا لكونه مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دخل مقدر
تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لانه يحسن الذم بالمتولد
حاصلا وان علمنا استناده الى غيرنا كالذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها فانا نعلم
ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عندنا لا فاعل له
فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم
المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
في حديث الاصبغ القضاء يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى
فقضاهن سبع سموات اي اتمهن وخلقهن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك ان لا تعبدوا الا اياه ومنها الاعلام قال
الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر يطلق ايضا على معان
منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر اعلم بان
ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطره ومنها البيان قال الله الا امراته
قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد بهما الايجاب
والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الافعال المندوب والمباح
وغيرها من الافعال وان اراد بهما ان الله تعالى بينها وكتبها واعلم بانهم سيفعلونها فهو
حق لدلالة على ذلك قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد
ان يطلع عليه فليرجع الى كلامه والاضلال اشارة الى خلق الضلال

٢٢٧

والفعل الحادث بالقدرة اما ان يحصل بسبب قدرة اخرى او هو المتولد [illegible]

والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه   اختلفوا في ان الاضلال
والهدى هل هما فعله تعالى ام لا والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول بطلان الاشارة الى
خلاف الحق والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك
والابطال ومنه قوله تعالى فلن يضل اعمالهم اى لن يبطلها والهدى مقابله تطلق على
مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق ورفع الالتباس وفعل الهداية وعدم
الاهلاك والابطال وحصل من الاضلال بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه و
تعالى لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه
بالمعاني الثلثة فانه نصب الدلالة الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العقل ولم
يفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عملهم فاذا قيل انه تعالى يهدى المؤمنين يراد به
الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم
وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض
الاحكام جائزة   اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهب الحشوية الى ان
الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر عن
الله واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر
والكافر يعذبهما الله تعالى واجاب المص بان كلام نوح مجاز فانه سماهم فاجرا وكفارا لانه يصيرهم
الى الفجور والكفر تسمية للشيء باسم مايؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم مما يوجب
عقوبتهم اجاب بان الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون لها مصلحة حالية كالفصد والحجامة
الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه الله كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام
جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام والتعذيب   والتكليف حسن
لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه ونقض الجرح ثم التداوى والمعاوضات والشكر باطل
اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المص الاول والتكليف ماخوذ من
الكلفة

الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام
فيندرج في قولنا من تجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد والوالد ويخرج عنهم غيرهم
وبشرط الابتداء ما ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذا لم يسبقهم غيرهم الى الارادة فلهذا لا يقال   استعم غيره
للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه كلفه لان ارادة الله تعالى سابقة على ارادة الاب بالصلوة ثم واعتبار
المشقة انما هو ليتحقق اصل مفهوم التكليف واشتراط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة
المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المص على ان التكليف حسن لانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون
التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف ومنها استحقاق التعظيم فان
228
التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع او الضرر او كان من
غيره ومنها التعظيم المستحق لصفة لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق قوله
ونقض الجرح ثم التداوى والمعاوضات والشكر باطل اشارة الى جواب اعتراضات احدها
ان التكليف لاجل النفع لا يترجح الانسان ذلك ثم يداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك
التكليف الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة المعاوضات والمعاوضات يشترط
فيها رضى المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضى المكلف والتكليف بدون
رضى المكلف قبيح الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون
التكليف شكرا على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوى لا
يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات يحتاج الى رضى لما يبقى لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف الحق
في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف وعن الثالث ان الشكر باطل لان الشكر لا يشترط فيه
المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن
كونها نعمة   ولانه نوع تصلح الا التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها

في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكيرا لانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام ببيان
ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه محتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح وكلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي تكون ما يحتاج اليه من الغذاء
والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها
الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فان امكن فهو متعذر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاونوا
ويشاركون في تحصيلها بحيث يزرع ذلك لهذا ويخبز ذلك لهذا ويخيط واحد لاخر ويتخذ
الاخر ابرة له وعلى هذا القياس سائر الامور فتتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة
فالانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة
ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع
الناس على المعارضة والمعاوضة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والسعادات لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره كالاكل فلهذا يؤدي
الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزاحمة فيدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على الغير ليستبد بذلك المشتهي فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع و
هذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على مقابلة وعدل فيما بينهم والمعاملة والعدل
غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من
سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من
شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم الجمهور
من

من الناس يستخفون اختلال العدل النافع بهم في امورهم التي يحب النوع اذا استولى عليهم
الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب يحملهم على الانقياد والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع
بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند العليم بما يبدونه
او يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم العفو لمن يستحق
المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام فوجب ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم
ولا يتعلق شيء عن معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق لا شبيه له ولا يكلفهم ان يصدقوا
بوجوده وانه غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج عن العالم ولا داخله ولا شيئا
من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه
ومثل هذه المعرفة قلما تكون بمسافة ثابتة فينبغي ان تكون معها سبب حافظ لها
وهو التذكار الجامع للتكرار المشتمل عليها اما تكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات
متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فالانسان ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد بسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة استعمالها نافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى
النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانع عن توجه النفس الناطقة الى جانب القدس الثاني
ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية
الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي

حكما ان سلام   وواجب لزجره عن القبائح   اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا
فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكلف
الله تعالى العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبائح بل مغريا بها
والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل العقل مائلا الى ما يقتضي الشهوة و
الغضب من القبائح فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة في
اخلال الواجب وارتكاب القبائح لصدر القبائح واما من العبد فلم يكن هو زاجرا عن القبائح
مغريا بها واما بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى منزه
عن القبيح   وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة
زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفاته وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به وامكان الالة   اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف منها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها
ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون
التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا لاخلاله بتكليف اخر او ان لا يكون مفسدة
لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من ان يستدل به ليباشر
الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده
واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا ومندوبا ان كان التكليف بفعل وبان
يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع
الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب
والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون
جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع
الى

الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة
الفعل ان كان الفعل ذا آلة   ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل   اي متعلق
التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود
الاله وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع
وتصديق النبي مثل العلم بالمعاد الذي للبدن عند البعث وحيرات البدن في سعاداته وسروره
وشقاوته واما الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما واما
العمل كرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكاة وغيرها   وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب   التكليف لا بد وان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع
ولان التكليف ان لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر البطلان وبيان
الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي خلوصه عن المشقة فالجمع بينهما
محال فلو تحقق التكليف دائما امتنع الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق   [illegible]
وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره المفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه
والفائدة ثابتة   اراد ان يشير الى جواب عموم التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل
عليه ان علة حسن التكليف اي التعريض للثواب والعقاب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر
فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره للمفسدة اشارة الى
جواب توجيهه ان تكليف الكافر شر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب بتركه حاصل
في العقبى وانتفاء مصلحته اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف ليس بضار وله
مقتض للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر حصل من اختيار
الكافر الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو كمفسدة له من حيث التكليف اشارة
ايضا الى جواب سؤال توجيهه ان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف
الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف له

يلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بعلمه فما شرطناه لحسن التكليف ا
شروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف والمفسدة الحاصلة من سوء الاختيار وقوله والفائدة ثابتة
هذا ايضا جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له
فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض
للثواب كما بالنسبة الى المؤمن   واللطف واجب لتحصيل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان
من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من لطف ولا اخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة ويقبح منه تعالى التعذيب
على منعه دون الذم   اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي
الى الاجبار وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة بخلاف الاشاعرة واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بان اللطف يحصل الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة
ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وهو يستلزم اللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واللطف
اما ان يكون فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد وكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة آلات فعل الطاعة
وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى واما ان يكون فعل نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله
الى تحصيله فيجب على الله تعالى ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة في
تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتاسي به في افعاله الصالحة من ايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله
الفاسدة فلا اعتبار به فيشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح
منتفية اشارة الى جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا عن
وجوه القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافية في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح
والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على وجوه من القبح والمفسدة وان لم نعلمه
فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين
بتركه

بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس في اللطف وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب
اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف بالايمان مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه
لا لطف به فلانه لو كان لطف به لحصل الملطوف به اي الايمان عنده والتالي ظاهر الفساد وبيان
الملازمة انه لا معنى للطف الا ما حصل الملطوف به عنده فلو كان اللطف واجبا لكان التكليف
متحققا بدونه لا ما موجب وجوده هو التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف ايضا فان
اللطف ليس عبارة عما حصل الملطوف به عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ويجوز
ان يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف بسبب مانع وهو سوء الاختيار قوله ولا اخبار بالسعادة دة
والشقاوة ليس بمفسدة ايضا جواب سؤال تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لما اخبر عنه والتالي
باطل اما الملازمة فظاهر واما بيان بطلان التالي فلان الله تعالى اخبر بالسعادة والشقاوة فانه
اخبر ان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من اهل النار مناف
للطف لانه مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه ما ينافي
اللطف لم يصدر عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس اغراء على المعاصي لجواز
ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها بسبب هذا الاخبار قوله ويقبح منه تعالى التعذيب على منعه دون
الذم اي يقبح من الله تعالى تعذيب المكلف اذا امتنع من اللطف لانه اذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الامر
بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير للناس ان يقولوا لم ما لطفت بنا كما قال الله
تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون
البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف
بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو اغرى الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط من الباعث
حق الذم فكان لابليس حق الذم لادم الشارع مع انه اغراه على المعاصي   ولا بد من المناسبة ولا
يبلغ حد الالجاء بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويزيد

اللطف على جهة الحسن ويبطله التخيير بشرط حسن البدلين   ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون
بين اللطف والملطوف به مناسبة بمعنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف به لانه لو
لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المكلفين والضابط بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم
يكن كون اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل
ملطوفا بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة اليه الثاني انه لا يبلغ اللطف في
استدعاء الملطوف حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه
الثالث ان يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلم المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين
الملطوف به فلم يكن داعيا للمكلف الى فعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل
لم يجب التفصيل كما نعلم ان ضرر البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله
والرابع ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض ومندوبا كالنوافل
الخامس جواز دخول التخيير في اللطف ولا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان كل منهما قائم
الاخر كما في الكفارة المخيرة ومنع لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين
اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا وهو يقوم كل منهما مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه
القبح   وبعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا اما لاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع او لكونه مفعولا به في المشتمل
على النفع من اللطف   لما بين وجوب اللطف وهو غرض بان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومحله
الدين الحاصرة اما منفعة والمضرة اما الام ومرض وغلا وغيرها والمنفعة اما صحة وسعة ورخص او
غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلفوا في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة
الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة او بطريق المجازاة وسواء يعقبها عوض او
لا وذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح
يصدر عنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى
ومنا

ومنا والم حسنة اما لاستحقاق او لاشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او لكونه
على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما
اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا
والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط بان لطف للمتالم او غيره
لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقابا   ذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود
ولا يكفي اللطف في الم المكلف في حسنه   ذهب الشيخان وقاضي القضاة الى ان اللطف غير
كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان
الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا
ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته   ذهب الشيخ ابو علي البصري الى ان الالم لا يحسن
اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا الى
تلك المنفعة الا به لكن الالم لو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا عبثا وقبيحا
ولا يشترط في حسن الالم الواقع اختيار المتالم بالفعل   اي لا يشترط في حسن الالم الواقع
ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في
النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين فالنفع البالغ لا حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين
لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه   والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال   اراد ان يشير الى العوض الذي لاجله حسن الالم ابتداء واحكامه والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب   ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير

دائر الى اللوم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد او امر عباده
بالمضار او اباحته او تمكين غير العاقل كما في الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور
اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض
وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت
المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم
ضروري بنزول مصيبة او فوات منفعة او مستندا الى علم كسبي لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله
تعالى سبب الغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كالغم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة
فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى
العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهله بنزول مضرة
او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله امر الله عباده بايلام
الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان
العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سبع الوحش اذا ايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى
مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم
القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا
القي الصبي في النار فاحترق او شهد باشهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على
الله اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالقاء واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد
منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم فلهذا اوجب على الملقي العوض دونه
واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع
فصاروا كانهم فعلوه   والانتصاف عليه واجب عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من
الظلم

من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق اعواضه
على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات   اختلف المعتزلة في ان انتصاف
المظلوم من الظالم هل هو يجب على الله تعالى عقلا او سمعا فذهب طائفة الى الاول
والاخرى الى الاخر واختار المصنف انه واجب عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو لم
ينتصف تعالى منه لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين
الظلم فان الله تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف لضاع
حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب سمعا فلما
ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين العباد بالحق واختلفوا في انه هل يجوز له ان يمكن
الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من الظلم من لا عوض له في
الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز مطلقا واختلفا فقال الكعبي
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له
يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز
تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف
بها واوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين وجوب ايصال العوض في الحال اراد
ان يشير الى كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل الجنة
او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعه فلا يتالم به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله فلا يتالم المعوض
بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب جعل الله عوضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له
التخفيف بان ينقص من الامه ما يستحقه من الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له
الخفة   ولا يجب دوام العوض لانه يحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله

في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه
بايصال العوض ولا تعيين منافعه ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الا عند المرتضى كل
عاجل وعلينا يجب مساواته ارادان يشير الى احكام العوض منها انه يجب دوامه اولا فذهب ابو علي
الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بان العوض انما يجب لانه يشتمل على
نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم الالم ومثل هذا النفع الزائد يستبعد ان يكون دائما
لانه يجوز ان يتحقق النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي بان العوض لو انقطع
لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من وجوب الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة والمانع
من دوامه وقد انتفى اجاب بانا لا نسلم ان المانع الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل يجب
حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع انتفا تلك المصلحة الخفية
وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه
فيلزم التالم عوضا فيجب ان يوصله فانه لو انقطع لزم دوامه وان انقطع يتالم به فيلزم
عوض التالم وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
محال اجاب بانا لا نسلم انه يتالم بسبب القطع لانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه ولو تالم
به مع ان ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الالام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
لعوض آخر وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض اي المستحق للعوض بايصال
العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زائد يتعلق به وقد يتعلق به من لا يعلم ذلك
ومنها انه لا يتعين منافع تكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما فيه نفع عوضا بخلاف الثواب
فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب
عليه العوض في الدنيا وفي الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي
هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم و

جعله

جعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عبث لعدم انتفاعه به ومنها
ان العوض اذا كان على الله يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى كل عاقل
به وان كان العوض علينا يجب ان يكون مساويا لما فعل من الالم لان الزائد على ما يستحق
عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله بطلان حيوته فيه والمقتول
يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف لما كان الاجل قد يكون
من الالطاف والمصالح عقب بحث الالطاف والمصالح ببحث الاجل واجل كل شيء هو وقت
تحققه ووقت كل شيء ما قدر به من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشيء قبله سواء كان ذلك
المعلوم المتجدد وجوديا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدميا كما يقال تحرك النجوم
عند عدم سواده او بياضه فاجل وقت الشيء لما امكن ان يكون ذلك الشيء وقتا له
فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلعت الشمس عند قدوم زيد واجل الحيوان هو الوقت
الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران اي الموت و
الحيوة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة
قال المصنف الى ما مضى من التكليف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في تحصيله قد
يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يكره وقد يحرم الرزق عند الاشاعرة كل ما انتفع به
حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق
هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير وذهب المعتزلة الى ان الرزق ما صح
الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا
لها لان لمالكها منعها منه الا اذا وجب رزقها عليه وما استهلكه الغاصب من الطعام
المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تعالى منعه عن الانتفاع به بعد مضغه و
بلعه لان تصرفه فيه حرام واما الرازق فقد لاح نشأه هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولا خالق

على الله ولا يجب عليه ان يرزق احدا تعالى عن ان يجب عليه شيء بل ان رزق فبفضله وان منع فبعدله وعند
المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان تحله او مباحا فما اكتسبه العبد منه بتعب وتعب فالعبد
هو الرازق لنفسه والله ليس برازق له وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو
الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا تجنب فيه ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة
وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع من
واجب والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار
العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان الى الله تعالى والينا ايضا وان صح قد يجب لوجود
الداعي وانتفاء الصارف السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء وانحطاطه
رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار العادات والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض
انما يكون رخصا اذا كان ان ينحط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت و
المكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع عما جرت العادات بكونه عوضا
في ذلك الوقت وذلك المكان لان الثلج لا يقال رخص اذا نقص عوضه في الشتاء

والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان تقلل جنس المتاع
المعين وتكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء وفيه مصلحة المكلف وقد تكثر جنس ذلك المتاع وتقلل رغبة
الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس
على بيع تلك السلعة بغير غلا منه او باحتكار الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا
فيحصل الغلاء والرخص غلاه في ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك اذا كان
ذلك القدر مصلحة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء
الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم والله لا يفعل القبيح وان
لفعله غرضا وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذا لم نتعرض لتفصيل ما ورد عليها والحمد لله على وصول
الكلام الى هذا المقام بعون الله الملك العلام كان اتمامه يوم الجمعة ثالث ذي الحجة
سنة تسع وثمانين وثمانمائة على يد كاتبه لنفسه الفقير محمد عبده غفر الله

لوحظ آخر هذه النسخة من مقدمة الشيخ رحمه الله فقد ذكر تاريخ اتمام
نسخ الكتاب سنة ١٢٨٩ وهذا خطأ ظاهر، صوابه فيما أرجح
سنة ١٢٨٩ [illegible] عمره ازداد ٤٠ سنة [illegible] من الكتب
خير الدين